ZUR GESCHICHTE DER ERKLÄRUNG DER ARISTOTELISCHEN LEHRE VOM SOG. ΝΟΥΣ ΠΟΙΗΤΙΚΟΣ UND ΠΑΘΗΤΙΚΟΣ

INAUGURAL-DISSERTATION

ZUR

ERLANGUNG DER DOKTORWÜRDE

EINER

HOHEN PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT

DER

EBERHARD-KARLS-UNIVERSITÄT ZU TÜBINGEN

VORGELEGT

VON

HANS KURFESS
AUS BUCHAU A. F.

ACAD. LUGD. BAT. BIBL.

TÜBINGEN
DRUCK UND VERLAG VON G. SCHNÜRLEN
1911.

Gedruckt mit Genehmigung der philosophischen Fakultät
der Universität Tübingen.

Referent: Prof. Dr. Heinrich Maier.

Tag des Colloquiums: 3. August 1911.

Meiner Mutter!

Motto: Ψυχῆς πείρατα οὐκ ἂν ἐξεύροι ὁ πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν.
οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει.

Heraklit.

Literatur.

Aicher, S., Kants Begriff der Erkenntnis verglichen mit dem des Aristoteles, Diss. Halle 1907.

Alexander Aphrod., De anima liber cum mantissa, ed. J. Bruns. Berlin 1887. —, In Aristotelis M., ed. M. Hayduck, Berlin 1891.

Andres, W., Die Prinzipien des Wissens nach Aristoteles, Diss. Breslau 1905. — Die Lehre des A. vom νοῦς, Prgr. Grossstrelitz 1906.

Aristoteles, Opera omn. graec. ed. Acad. Berol. (mit Index von Bonitz), Berlin 1831 ff.

Arnim, H. v., Die europäische Philosophie des Altertums (Kultur der Gegenwart I 5, 1909).

Asklepius, Comm. in M lb α—ζ, ed. M. Hayduck, Berlin 1888.

Bäumker, C., Die europäische Philosophie des Mittelalters (Kultur d. Gegenw. I 5, 1909).

Bokownew, P., Der νοῦς παθητικός bei A. [Archiv f. Gesch. der Philos. Bd. 22 (1909) 493 ff.].

Brentano, F., Die Psychologie des A. und seine Lehre vom νοῦς ποιητικός, Mainz 1867.

Bullinger, A., Des A. Nuslehre, Prg. Dillingen 1882.

Elfes, A., Aristotelis doctrina de mente humana ex comment. graec. sententiis eruta, I ex Alex. et Joann. Philop. Diss. Bonn 1887.

Endres, J., Thomas von Aquin, Mainz 1910.

Goldziher, J., Die islamische u. jüdische Philosophie (Kult. d. Gegenw. I 5, 1909).

Hertling, G. v., Materie und Form . . . bei Aristoteles. Bonn 1871.

Hicks, R., Aristotle de an., transl.. introd. and notes, Cambridge 1907.

Kampe, F., Die Erkenntnistheorie des A. 1870.

Maier, H., Die Syllogistik des A., Tübingen 1896 ff.

Michaelis, K., Zur aristotelischen Lehre vom Nus, Prg. Neustrelitz 1888.

Philoponus, J., In Aristot. de an. lib. comm. ed. M. Hayduck, Berlin 1897.

Poppelreuter, H., Zur Psychologie des Aristot. Theophrast, Strato, Diss. Leipzig 1892.

Prisciani Lydi quae extant, metaphr. in Theophrastum, ed. J. Bywater, Berlin 1886.

Renan, E., Averroès et l'Averroisme[12]. Paris 1861.

Ritter, B., Die Grundprinzipien der aristot. Seelenlehre, Prg. Jena 1880.

Rodier[1]), G., Aristote, traité de l'âme, 2 vol. Paris 1900.

Rohde, E., Psyche[4], 1907.

1) Seinen Text lege ich zugrund, wenn nichts anderes bemerkt ist.

Rolfes, E., Des Aristoteles Schrift über die Seele. Bonn 1901.
— Die Textauslegung des Aristot. bei Thomas von Aquin [Jahrb. f. spek. Theolog. u. Philos. IX (1895) S. 1 ff.]
Schneid, M., Aristoteles in der Scholastik, Eichstätt 1875.
Siebeck, H., Aristoteles, Stuttgart 1899.
— Geschichte der Psychologie I 1 u. 2. Gotha 1880.
Simplicius, In lib. Aristot. de an ed. M. Hayduck 1882.
— In Aristot. physic. lib. comm. ed. H. Diels, Berlin 1882 ff.
Sophonias, In lib. Aristot. de an. paraph. ed. M. Hayduck, Berlin 1893.
Themistius, Paraph. in lib. de an. ed. Spengel, München 1847; ed. R. Heinze, Berlin 1899 [2]).
Thomas Aquinas, Comm. in 3 lib. Aristot. de an. Louvain 1901.
Trendelenburg, F. A., Aristot. de an. lib. 3 rec., com., Jena 1833.
Trendelenburg-Belger, Dasselbe 2. Aufl. Berlin 1877.
Überweg-Heinze-Praechter. Grundriss der Geschichte der Philos. I [10]. 1909.
Weissenfels, O., Quae partes ab Aristot. τῷ νῷ tribuantur. Prg. Berlin 1870.
Windelband, W., Die neuere Philosophie (Kultur der Gegenw. I 5, 1909).
Zeller, E., Die Philosophie der Griechen II 2 [3], 1879; III 1 [4] 1909; III 2 [4], 1903.

2) Zitierungsweise: z. B. Themist ad ψ S. 189, 5 ff. Sp.; Themist ad ψ S. 40 f. H.

Inhaltsangabe.

Seite

Einleitung. Die aristot. Nuslehre ist immer noch das alte Problem. — Schwierigkeiten bei der Erklärung liegen in der Natur des Gegenstandes, in der aristot. Diktion und im Zustand der Quellen. — Berechtigung und Methode einer Neubearbeitung unter dem Gesichtspunkt der Erklärung und der Geschichte der Erklärung 1

1. Kapitel: Die aristot. Lehre vom sog. νοῦς ποιητικός und παθητικός in der Auffassung des griechischen Altertums 5

Einleitendes: Stellung der griech. Kommentatoren in der griech. Philosophie. — Vorarbeiten? — Die schriftstellerische Art der Komm. — Anordnung.

§ 1. Theophrast: philosoph. Stellung — Quellen — seine Erklärung — Textgeschichtliches 6

§ 2. Eudem: philos. Stellung — eine Andeutung zu unserer Frage. — Anhang: Strato von Lampsakus 10

§ 3. Alexander von Aphrodisias: seine Eigenart als Kommentator — die Fundorte seiner Erklärung — Echtheitsfragen — eine Theorie seiner Vorgänger — Vorfragen zu einer 2. von ihm erwähnten Theorie — die Erklärung seines Lehrers Aristokles — die Auffassung Alexanders — Textgeschichtliches 12

§ 4. Themistius: geschichtliche und literarische Vorfragen — die Meinungen seiner Vorgänger — die Grundzüge der themistschen Erklärung — seine Bedeutung für die Textgeschichte 19

§ 5. Die Erklärungen des Plutarch, Ammonius, Marinus 25

§ 6. Philoponus: Geschichtliches — Literarisches — seine Erklärung 27

§ 7. Simplicius: philos. Stellung — Orientierung, seine Erklärung . 32

§ 8. Zusammenfassung 35

2. Kapitel. Die aristot. Lehre vom sog. νοῦς ποιη. u. παθη. im Mittelalter.

Einleitendes: A. im Mittelalter. — Abgrenzung der Aufgabe . . 36

§ 9. Sophonias: seine Paraphrase — Erklärungen seiner Vorgänger seine eigene Auffassung 38

§ 10. Avicenna und Averroes: Literarisches — Erklärung des Avicenna — des Averroes 42

§ 11. Thomas von Aquin: Die Scholastik und die aristot. Lehre vom wirkenden Verstand — die thomistische Methode der Aristoteles-Erklärung — die Erklärung des Thomas — Rückblick und Ausblick 44

3. Kapitel. Neuere Lösungsversuche.
Einleitendes: A. in der Neuzeit. — Abgrenzung der Aufgabe. — Anordnungsfrage 47
§ 12. Brentano und sein Kreis: Brentano, Rolfes, Hicks und Andres 48
§ 13. Trendelenburg, Kampe, Michaelis 51
§ 14. Vereinzelte Erklärungen: Überweg, Weissenfels, Bullinger, Siebeck, Aicher, Bokownew. — Anhang: Hertling 53
Schluss: Rückblick und Ausblick.

Vorbemerkung.

1. Die angewandte abgekürzte Zitierungsweise der aristot. Schriften schliesst sich an Bonitz, Index S. 2 an. 2. Die vorliegende Abhandlung ist die Vorarbeit für eine zusammenfassende Darstellung der aristot. Nuslehre, besonders der Lehre vom sog. νοῦς ποιητικός und παθητικός, zu welcher mir das Material gesammelt vorliegt. Der Plan des Ganzen ist folgender: a) historisches und methodisches Interesse legt die Frage nahe: wie wurden im Lauf der Geschichte von den griechischen Kommentatoren des Altertums die in Betracht kommenden Angaben des Ar. interpretiert? Welche Erklärungen hat hiezu das Mittelalter, welche die neuere und neueste Zeit geboten? b) In einem 2. Teil gilt es, Texte, welche für das Nusproblem in Betracht kommen, deren Ueberlieferung und Erklärung strittig ist, zusammenzustellen und textlich und inhaltlich zu fixieren. c) Ein 3. Teil hat die Lösung des Ganzen zu bieten, indem alle in Betracht kommenden Stellen daraufhin geprüft werden: welche Bestimmungen werden dem Nus zugeteilt? aus welchen Motiven sind sie herzuleiten? lassen sich alle Aussagen in einer einheitlichen Lösung zusammenfassen? — Auf diese Weise könnte vielleicht über ein lang umstrittenes Problem teilweise Einigung erzielt werden. Wenn auch äusserer Umstände wegen zunächst nur ein Teil des Planes zur Ausführung kam, so soll doch Einleitung und Schluss der vorliegenden Abhandlung über das rein Historische hinausgreifen.

Einleitung.

Die Lehre des Aristoteles vom sog. νοῦς ποιητικός[1] und παθητικός ist immer noch das alte und doch wieder neue Problem; fast jedes Jahr bringt einen neuen Erklärungsversuch und noch immer ist das befriedigende Schlusswort nicht gesprochen. Noch die neueste Abhandlung von Bokownew beginnt mit einer Klage über die Verwirrung in den Erklärungen der aristot. Worte. Diese Tatsache könnte zunächst den entmutigen, der sich von neuem mit dem Problem befassen möchte; und doch ist dieser Dissens der Erklärer mehr als verständlich[2]: die Schwierigkeit, welche eine probable Erklärung in die Ferne rückt, liegt vor allem in der Natur des Gegenstandes: im Mittelpunkt steht ja die Frage: führt eine Brücke vom Denken zum Sein, vom Sein zum Denken? A. selbst war sich dieser Sachlage am besten bewusst: gleich zu Beginn von ψ[3] erklärt er, es sei eine der schwersten Aufgaben, zu einer abschliessenden Theorie über das Seelenleben zu kommen. Sodann scheint A., der in seiner ganzen philosophischen Diktion wortkarg ist, an der einzigen Stelle, wo er ausdrücklich und zusammenfassend vom Nus handelt (ψ III 4 und 5), seine Kürze selbst noch verkürzen zu wollen. τίς γὰρ οὐκ οἶδεν, ruft Sophonias in seinem Kommentar zu ψ[4] aus, . . . χρησμούς τινας πολλαχοῦ τὴν Ἀριστοτελικὴν οὖσαν φράσιν καὶ μαντείας δεῖσθα. — Auch der Zustand der für uns in Betracht kommenden aristot. Schriften bringt es mit sich, dass wir uns auf schwankendem Boden bewegen. Die esoterischen Schriften — und um diese nur handelt es sich für unsere Frage — bieten sich wohl zumeist als Manuskripte dar (vergleichbar unsern Kollegmanuskrip-

1) A. selbst kennt diesen Ausdruck noch nicht; meines Wissens tritt er zuerst bei Aristokles, dem Lehrer des Alexander Aphrod. auf. — 2) vgl. Brentano S. 2 f. — 3) 402a 10. — 4) 2, 12 f.

ten): wir vermissen an ihnen die ziselierte Darstellung; an manchen Stellen empfindet man es: diese Partien gehörten zur ursprünglichen Textgestalt, in jenen haben wir eine nachträgliche Ergänzung vor uns; jener Passus wieder ist eine Verweisung auf frühere oder spätere Ausführungen; ja oft gewinnt man den Eindruck: hier wurde aus einer andern Schrift kurz ein Abschnitt auf den Rand notiert, zuletzt hat da und dort der endgültige Redaktor eine logische Verbindung dieser membra disiecta konstruiert, wo vielleicht oft nur für den Lehrer eine kurze Notiz, in Form einer nota marginalis, zu einem Exkurs angedeutet war. Hier nun aus dem oft dunklen Sinn der Worte den durch den Zusammenhang geforderten Gedanken herauszupräparieren, ist nicht leicht.

Aber ist ein neuer Lösungsversuch angesichts der vielen Erklärungsversuche, die auftauchten, noch berechtigt? und: welche Stellung kommt darin der nachfolgenden historischen Studie zu? Eine Neubearbeitung des Problems ist berechtigt. Vier Tatsachen hat die Aristot.-Forschung als sicher dargetan: 1. das System des A. ist charakterisiert durch die nüchterne, empirische Richtung des Sprösslings einer Arztfamilie, 2. durch seine immanent-teleologische Naturauffassung, die Frucht der Auseinandersetzung mit der platonischen Ideenlehre, 3. durch das Ringen mit der antisthenischen Sophistik um objektive Wahrheitserkenntnis, und 4. durch den starken Einfluss, den A. dem religiösen Glauben seiner Vorfahren und seiner Zeit auf die Gestaltung einzelner Teile seines Systems einräumte. Diese Ergebnisse bedingen auch die Methode: Brentano[5]) konnte seinerzeit vielleicht mit einigem Recht noch auf dem Standpunkte stehen, es müsse, wenn anders sein Vertrauen auf A. ihn nicht täusche, ein Ausweg bleiben für eine einheitliche Lösung des Nusproblems — sosehr dachte man damals vielfach noch apriorisch, das ganze Philosophieren des A. stelle bis in die kleinsten Einzelheiten eine einheitliche Konzeption dar. Die Folge war, dass die Erklärer nur zu oft zu Kompromisserklärungen die Zuflucht nehmen mussten. Doch der Umschwung trat ein, das Gebilde dieses Optimismus musste zerreissen. Anfangs wurde nur ganz vereinzelt die Vermutung geäussert, man müsse bei Lösung des aristot. Nusproblems vielleicht

5) S. 38.

doch mit der Möglichkeit rechnen, dass in ihm verschiedene Momente zusammenlaufen; doch die Stimmen mehrten sich. Michaelis [6]) z. B. berührte einen Hauptpunkt der ganzen Frage: A., schreibt er, bringt die beiden grossen Prinzipien ὕλη und εἶδος nicht zu wahrer, innerer Einheit zusammen. Die Ideenwelt des Plato verwandelt er in den sich selbst denkenden göttlichen Nus; damit ist er einem Dualismus verfallen, welcher seine gesamte Weltanschauung durchdringt und namentlich der Behandlung der höchsten Probleme nachteilig geworden ist; auch seine Psychologie trägt diesen dualistischen Stempel [7]). Aicher [8]) redet von einem „Ineinanderfliessen von Theologie und philosophischer Spekulation“ [9]). Am schärfsten charakterisiert Renan [10]) die Sachlage: man habe schon harmonisieren wollen, aber die alten Philosophen haben oft philosophiert, ohne sich durch die Grenzlinien ihres Systems ganz einengen zu lassen; sie haben manchmal einen Gegenstand nach den Gesichtspunkten behandelt, die sich ihnen aus früheren Schulen boten, ohne sich darüber schweres Kopfzerbrechen zu machen, dass Dissonanzen entstehen könnten; il ne faut pas, fährt er dann fort, chercher à les mettre d'accord avec eux mêmes, quand eux mêmes s'en sont peu souciés; darum sei es auch nicht zulässig, nach dem Beispiel gewisser Kritiker einfach alle Stellen für interpoliert zu erklären, die man nicht harmonisieren könne. — Mit diesen vielleicht zu weit gehenden Worten bietet Renan den Rahmen für eine Methode, die unserm Lösungsversuch zu grundeliegen soll: es gilt, alle Stellen, die vom Nus handeln, zusammenzustellen und textlich zu fixieren, ihren Sinn streng nach dem Zusammenhang wiederzugeben, besonders jedesmal scharf das Motiv zu betonen, das zu dieser oder jener Aufstellung führte. Dabei nehme ich natürlich Rücksicht auf die Konjekturen, besonders hinsichtlich des Textes, welche die Erklärer schon machen zu müssen glaubten, soweit ich ihnen Berechtigung zuerkennen kann; denn nicht jede störende Diktion darf einfach als Zeichen der Unechtheit betrachtet werden, eben mit Rücksicht auf den oben gekennzeichneten Zustand unserer Quellen, zumal wir auch in den Lemmata der alten Kommentatoren nicht zu unterschätzende Anhaltspunkte für die Textgestalt haben. Zuletzt müssen wir suchen, ob die einzelnen Aussagen über den Nus des

6) S. 3. — 7) ähnlich schon früher Ritter. — 8) S. 14. — 9) vgl. auch Rohde II 305. — 10) S. 126.

Menschen sich in Eine Linie einordnen lassen, oder ob wir in dem Endresultat mit verschiedenen Motiven rechnen müssen.

Aber auch die Geschichte der Erklärung der aristotelischen Lehre vom sog. wirkenden und leidenden Nus — und das führt uns zum speziellen Thema der vorliegenden Arbeit zurück — bedarf einer Neudarstellung bzw. Ergänzung: bei jeder Kontroverse macht sich das Bedürfnis fühlbar, einmal wieder rückwärts zu schauen auf all die verzweigten, verschlungenen und sich kreuzenden Pfade, welche die Erklärung schon einschlug. Auch legt es wohl schon die methodische Forderung nahe, durch einen historischen Rückblick sich zu orientieren [11]). Es fehlt nun zwar nicht an Zusammenstellungen früherer Erklärungen, ich nenne z. B. die Arbeiten von Elfes, Brentano, Kampe, Hicks. Aber die Werke Brentanos und Kampes erschienen schon vor mehreren Jahrzehnten, stehen also für die neueren und neuesten Theorien nicht mehr zur Verfügung; über das Mittelalter orientiert Brentano immer noch am besten; für das Altertum ist nichts Genügendes vorhanden. Hicks' Überblick ist zu kurz und zu unvollständig; seine Darstellung der Erklärung des Thomas von Aquin z. B. ist ganz ungenügend; er ist sich dessen auch wohl bewusst; es klingt wie eine Entschuldigung [12]): „I have not studiet the mediaeval philosophers at first hand". Es wird sich also darum handeln, teils neu darzustellen, teils zu ergänzen. Der Rahmen hiefür legt sich von selbst nahe: in drei Kapiteln ist die Geschichte der Erklärungen zu verfolgen, bei den Kommentatoren des Altertums — sie werde ich am ausführlichsten behandeln, weil in ihnen fast alle späteren Erklärungen präformiert sind —, im Mittelalter, in der neueren und neuesten Zeit. Auf Vollständigkeit will kein Anspruch gemacht werden; worauf der Nachdruck in dem einzelnen Kapitel gelegt ist, wird die jeweils vorangehende Einleitung dartun, die auch über die literarischen Vorarbeiten und Vorfragen zu den einzelnen Kapiteln Aufschluss geben wird. Bei den meisten Erklärern, besonders bei denen des Altertums, ist vorher kurz über die philosophische Stellung zu orientieren; bisweilen muss auch noch über die Quelle referiert werden, in welcher die Erklärung sich findet.

11) vgl. A., M 983 b 1 ff.: παραλάβωμεν . . . τοὺς πρότερον ἡμῶν εἰς ἐπίσκεψιν . . . ἐλθόντας καὶ φιλοσοφήσαντας . . . ἐπελθοῦσιν οὖν (ἡμῖν) ἔσται τι προὔργου τῇ μεθόδῳ τῇ νῦν. — 12) S. LXV [4].

Erstes Kapitel.

Die aristotelische Lehre vom sog. νοῦς ποιητικὸς und παθητικὸς in der Auffassung des griechischen Altertums.

In Plato und Aristoteles hatte die griechische Spekulation ihren Höhepunkt erreicht zu einer Zeit, wo bereits die politische Kraft des Griechentums stark zurückgegangen war. Als die griechische Geschichte vollends in den Hellenismus überging, trat zu Tage, dass die spekulative Kraft des griechischen Geistes nahezu völlig geschwunden war. In der peripatetischen Schule, die das Erbe des A. angetreten hatte, weicht, wenige Ausnahmen z. B. Strato abgerechnet, nur zu bald selbständige philosophische Forschung der Büchergelehrsamkeit und der philologischen Beschäftigung mit den Schriften des Meisters; auf Jahrhunderte hinein erzeugte sie keinen grossen Denker mehr; sie verfügte nur noch gelegentlich über tüchtige Gelehrte. Aber gerade diese Männer sind uns für unsere Frage wertvoll. Ihnen treten zuletzt auch Neuplatoniker zur Seite, die sich mit der Erklärung der aristot. Schriften befassten. In ihren Kommentaren ringen sie förmlich nach einem klaren Verständnis der aristot. Nuslehre; zu einer einheitlichen Lösung gelangten sie freilich nicht. Philoponus[1]) referiert mit Resignation: οἱ ἐξηγηταὶ ἐπὶ πολλὰς καὶ διαφόρους ὁδοὺς ἐτράπησαν ἄλλων ἄλλως ἐκλαμβάνοντων τὸν ἐνεργείᾳ νοῦν. Nicht alle Kommentare dieser Männer sind uns erhalten; was aber an Erklärungen unserer Frage an die Gegenwart kam — ich habe in der Hauptsache diejenigen Erklärer im Auge, welche Kommentare zu ψ III 4 und 5 schrieben, sofern sie von der Berliner Akademie herausgegeben sind —, finde ich nirgends befriedigend herausgearbeitet. Der Grund des bisherigen Mangels lag in dem ungenügenden Textmaterial. Seitdem aber die Berliner Akademie durch gute Texte und fast genügende Indizes hier Abhilfe schuf, kann die Lücke leichter ausgefüllt werden.

Die schriftstellerische Art der Kommentatoren ist zweifach: wir müssen unterscheiden zwischen eigentlichen Kommentatoren und Paraphrasten; die letzteren charakterisiert Sophonias[2]) also: ὑποδύντες

1) ad ψ 525, 2. — 2) ad ψ S. 1 f.

Ἀριστοτέλην καὶ τῷ τῆς αὐταγγελίας προσχρησάμενοι προσωπείῳ ὡς εὐσύνοπτον καὶ τὸ πᾶν ἓν εἴη καὶ μὴ διακόπτοιτο; so seien sie οὐκ ἐξηγηταὶ μᾶλλον ἢ παραφρασταὶ καὶ κλήσει καὶ πράγματι; zu ihnen gehöre u. a. Themistius. Die ersteren behandeln nach Sophonias die zu erklärende Schrift κατὰ μέρος; sie wollen nur σαφηνίσαι τὸ κείμενον καὶ τὸν νοῦν (= sententiam verbis subiectam) ἐκφάναι.

Für die Anordnung der folgenden Darstellung bieten sich zwei Wege: rein chronologische Reihung der Erklärer oder Zusammenstellung nach sachlichen Gesichtspunkten. Auf den ersten Anblick könnte sich die zweite Methode empfehlen, da dadurch die zu verwertenden Richtlinien am einfachsten sich entnehmen liessen — und das soll doch der Ertrag eines Ganges durch die Geschichte sein. Dagegen erhebt sich aber das Bedenken, dass dadurch die Gesamtauffassung eines Erklärers, die in ihrem Ursprung und in ihrer charakteristischen Einzeldurchführung eine (für gewöhnlich wenigstens) organische Einheit bildet, zerrissen werden müsste, so dass ein Urteil über den betreffenden Lösungsversuch als ganzen nicht gut möglich wäre. Folgender Vermittlungsweg entspricht also wohl am besten: die einzelnen Erklärungen werden in historischer Reihenfolge je als ein Ganzes dargestellt; den Abschluss des 1. Kapitels soll eine Zusammenfassung bilden, in welcher die sachlichen Eigenheiten kurz übersichtlich zusammengruppiert werden. Damit erreichte ich die Vorteile der chronologischen und sachlichen Anordnung.

§ 1. Theophrast.

Theophrast war kein schöpferischer Geist, sondern ein Gelehrter. Seine Hauptaufgabe sah er darin, die Lehre, welche der Meister in den Grundzügen entworfen habe, vollends in dessen Sinn auszugestalten. Dass er sich auch mit der aristot. Nuslehre eingehend beschäftigte, wird durch Themist [3]) bezeugt. Das Werk ist uns nicht mehr vollständig erhalten; dafür finden wir aber bei andern zerstreute Stücke. Hicks [4]) hat sie hübsch gesammelt; doch muss ich zur Aufhellung mancher Fragmente auf die Fundorte selbst (Themist ad ψ und Priszian, metaphrasis in Theophr.) zurückgehen.

3) ad ψ 189, 5 f. Sp. — 4) S. 589 ff.; seinen Frg.-Text und seine Numerierung verwende ich, soweit nicht anders bemerkt ist; vgl. auch Brentano S. 216 ff.

Eine Prüfung der frg. ergibt, dass Theophrast folgende Benennungen kannte: ὁ ψυχικὸς νοῦς, ὁ δυνάμει ν., ὁ κατ᾽ ἐνέργειαν ν., ὁ κινῶν ν., ὁ κοινὸς ν., ὁ παθητικὸς ν. (?). Die ausgiebigste Auskunft finde ich über die aufnehmende Seite des Nus. Seinem Wesen nach sei der „aufnehmende Nus“ eine ὑποκειμένη τις δύναμις; A. habe gut gesprochen, wenn er erklärte: er sei nichts in Wirklichkeit, aber alles der Möglichkeit nach[5]); in sekundärer Weise sei auch er Wirklichkeit[6]); er sei νοητός[7]); er müsse ἀπαθὴς sein; dieses Prädikat müsse aber in einem besondern Sinn verstanden werden: eigentlich sollte man παθητικὸς sagen; aber auch dies sei nicht ganz passend, denn das πάθος sei mehr eine ἐνέργεια[8]), er sei ferner ein ἀσώματον[9]). — Als Objekte des aufnehmenden Nus nennt frg. 9 τὰ ἔνυλα καὶ τὰ ἄυλα εἴδη[10]); der Denkprozess sei ein Leiden[11]). Wer leitet aber den Leidensprozess ein? der Nus oder das Noeton? Beides, lautet die Antwort Theophrasts[12]), hat etwas für sich; denn, wenn A. von „Leiden“ redet, möchte man auf die Meinung kommen, dass die Wirkung vom Objekt ausgeht, da doch nichts von sich aus leidet; wenn aber A. an einer andern Stelle sage, „der Nus sei Prinzip von allem“ und „das Denken stehe bei ihm und die Sache liege nicht so, wie bei der Wahrnehmung“, könnte man zu der Ansicht neigen, die Einwirkung gehe vom Nus selbst aus[13]). — Wie dieses Dilemma

5) vgl. frg. 1; interessant ist die Ergänzung, welche der Platoniker Priszian (S. 25 f.) hiezu gibt: eigentlich sei er ein εἶδος καὶ πάντων εἰδῶν κατὰ τὴν αὐτοῦ οὐσίαν περιεκτὸς καὶ ἀφ᾽ αὑτοῦ ἐνεργῶν καὶ ἐν αὑτῷ περιέχων τὰ νοητά; aber durch seine Verbindung (συγγένεια, οὐσιώδης σχέσις) mit der Seele habe er die Fähigkeit verloren, die Noeta so „klar“ in sich zu haben, wie es von Natur aus sein sollte; deshalb brauche er einen „wirkenden Nus“, der in ihm die Noeta wieder „klar“ mache; daher habe A. die Noeta mit den Farben verglichen, welche auch eine Sonne benötigen; der „wirkende“ Nus sei der πρῶτος νοῦς = der Inbegriff aller Noeta [vgl. Mλ, wo A. sagt, Aufgabe des absoluten Nus sei es, alle Noeta zu denken: „ἐνεργεῖ δὲ ἔχων“]. — 6) frg. 3. — 7) frg. 5. — 8) frg. 4; vgl. Priszian S. 28. — 9) frg. 1. — 10) ebendort findet sich auch der Gedanke: der Nus richte sich nach den Objekten, also müsse er so geartet sein, dass in der Richtung der ἔνυλα und ἄυλα ein In-Beziehungtreten möglich sei; von hier aus verstehen wir auch die Aussage in frg. 7: die Wahrnehmungen sind nicht ohne Körper, der Nus aber ist „χωριστός“. — 11) frg. 1. — 12) ich lese: τῷ μὲν γὰρ „πάσχειν“ . . . ἀπ᾽ ἐκείνου δόξειεν ἂν . . . (= weil A. das Wort „πάσχειν“ verwendet, könnte es scheinen als ob . . .; „τῷ“ im Sinne eines Dativus causae). Theophrast berührt im Folgenden Schwierigkeiten, die in den Aussagen des A. liegen, welche uns in der Richtung mehrerer Motive weisen. — 13) frg. 1.

zu lösen ist, ob es überhaupt gelöst werden kann, sagen uns die Fragmente nicht. Über das Ergebnis des Denkakts sagt Theophrast: ἐνεργῶν γίγνεται τὰ πράγματα ὁ νοῦς[14]); dann ist er κατ᾽ ἐνέργειαν und kann aus sich tätig sein; er ist zwar auch dann noch „Möglichkeit", aber in anderer Weise als vorher[15]). Den Ursprung und das Schicksal des νοῦς δυνάμει, sein Verhältnis zum Leib und zur niederen Seele bestimmen Ausdrücke wie: συμφυὴς, ἔξωθεν ὢν, οὐχ ὡς ἐπίθετος, ἀλλ᾽ ὡς ἐν τῇ πρώτῃ γενέσει συμπεριλαμβανόμενος[16]).

Brentano[17]) glaubt als Ansicht des Theophrast über den sog. „wirkenden" Nus feststellen zu können, dass der „wirkende" Nus zu unserer Seele gehöre, dass er eine akzidentelle Energie derselben sei, dass er wirkend die Gedanken in dem aufnehmenden Verstand hervorbringe, dass seine Tätigkeit zunächst dem sensitiven Seelenteil zugewandt sei, dass er bewusstlos und darum notwendig wirke, sobald nur der sensitive Teil zur Aufnahme der Wirkung fähig sei, dass er am allerwenigsten für etwas Denkendes gehalten werden könne. — Prüfen wir indes die frg. näher: zunächst kommt ein frg. bei Themist (ad ψ 187, 7 ff. Sp.) in Betracht; es enthält dem Sinn nach folgende Gedanken des Theophrast zu ψ III 5: für A. ist das Wirkende eine ἕξις; wenn diese Kraft nun von Anfang an mit dem Individuum („ἐκείνῳ" verstehe ich als das „κοινόν", welches untergeht), Eine Natur bilden würde, müsste sie doch von Anfang an immer tätig sein; wenn sie aber später hereinkommen würde, dann erhöbe sich die Frage: was bedingt das Auftreten dieser wirkenden Kraft? Theophrast gibt sich darauf die Antwort: diese Kraft ist ungeworden, wenn anders sie unvergänglich ist. Doch macht er sich jetzt den Einwand: warum denken wir dann nicht immer, warum vergessen wir, warum täuschen wir uns? Darauf sei aber zu erwidern: erklärt sich dies nicht aus dem Vermischtsein mit dem νοῦς παθητικός, welcher vergänglich ist[18])? — Ein zweites frg. (ebendort S. 199, 22 f.) berichtet, dass Theophrast über die aristot. Worte[19]) handelte: „ἐν πάσῃ φύσει τὸ μὲν ὡς ὕλη καὶ δυνάμει, τὸ δὲ αἴτιον κα. ποιητικόν", ferner über „ἀεὶ τιμιώτερον τὸ ποιοῦν τοῦ πάσχοντος καὶ ἡ ἀρχὴ τῆς ὕλης", und dass er daran eine Reihe von Aporien

14) Priszian S. 29. — 15) frg. 8. — 16) frg. 1; vgl. frg. 13. — 17) S. 223 ff. — 18) So nach dem ganzen Zusammenhang bei Themist, vgl. bes. 200, 13 f. — 19) ψ 430a 10 f.

schloss: wie gewinnen wir diese 2 Elemente (ὕλη und ποιητικόν)? was ist das Objekt, auf welches das Wirkende seine Tätigkeit richtet? gehört der „bewegende" Nus von Anfang an zu unserer Natur? aber dann sollte er doch immer bewegen; oder gehört er ihr erst von einem gewissen Zeitpunkt an? aber dann drängt sich die Frage auf: was bedingt sein Auftreten? u. s. w. wie im ersten frg. — Was sagen uns nun diese frg., deren Inhalt wir in freier Form erklärend wiedergaben? Ich möchte sie vor allem für die Textgeschichte auswerten: Vor nicht gar langer Zeit wollte man unter dem Vorwand, den Urzustand von ψ herzustellen, Teile streichen, andere versetzen, kurz überall die „bessernde" Hand anlegen[20]). Aber eine Lesart unseres jetzigen Textes, die wir bei dem nächsten Schüler des A. feststellen können, darf als authentisch angesehen werden: die uns jetzt vorliegenden Einleitungsworte von ψ III 5 stimmen nahezu mit der Theophrast'schen Lesart[21]) überein; Theophrast kennt schon „ὡς ἕξις" in 430a 15 und „ἀεὶ τιμιώτερον τὸ ποιοῦν τῆς ὕλης" in a 18 f.; wahrscheinlich las er „ὁτὲ μὲν νοεῖ, ὁτὲ δὲ οὐ νοεῖ" in a 22 (vgl. seine Frage: „διὰ τί οὐκ ἀεί"); der Sache nach kennt er auch schon „ἀθάνατον" und „ἀίδιον" in a 23, und die Aporie (a 24) bezüglich des Sicherinnerns (vgl. „διὰ τί λήθη"), ebenso wohl auch die Lösung der Aporie durch Beiziehung des νοῦς παθητικός. Kurz: mit grosser Wahrscheinlichkeit finden wir den grössten Teil, das Skelett des Textes in ψ III 5, schon beim Schüler und Nachfolger des A; aber gerade über die Textpartie, welche von entscheidender Bedeutung für die Erklärung des Problems vom sog. νοῦς ποιητικός ist, enthalten die vorliegenden Reste nichts. — Für die theophrastsche Erklärung werden uns in den genannten frg. nur kurze und dunkle Anhaltspunkte geboten. Vor allem bleibt unklar, aus welchem Grund der wirkende Nus eingeführt wurde, welches seine Aufgabe ist, in welcher Beziehung er zu den Objekten oder zum aufnehmenden Nus steht. Doch kann wohl (besonders auch aus dem Zusammenhang, in welchem Themist[22]) ein Zitat bringt) erschlossen werden, dass Theophrast das „Wirkende" nicht der Gottheit gleichsetzte, sondern in das Wesen der Seele einbezog als ein ἀγένητον καὶ ἄφθαρτον. Ferner können wir entnehmen, dass nach Theophrasts Meinung das „Bewegende"

20) vgl. Rodier I S. III. — 21) vgl. oben. — 22) bes. 189, 14 f.

immer tätig ist, wenn es für sich ist, dass es aber so wie es uns in diesem Leben in der menschlichen Denktätigkeit entgegentritt, an den vergänglichen νοῦς παθητικὸς gebunden und durch ihn beschränkt ist. Diesen νοῦς παθητικός dem „aufnehmenden" Nus gleichzusetzen, geht nicht an mit Rücksicht auf die Attribute des aufnehmenden, von denen oben die Rede war; wir werden ihn nicht mit Unrecht ungefähr der Phantasie gleichsetzen; allerdings beansprucht dieser Vorschlag nur Geltung, wenn THEMIST sachgemäss über THEOPHRAST referiert hat.

Der Eindruck, mit dem ich THEOPHRAST verlasse, ist: die uns erhaltenen Bruchstücke sind zu spärlich, um uns klar sehen zu lassen, wie er über unsere Frage dachte. Doch kann ich mich des Gefühls nicht erwehren: schon er stiess sich an den verschiedenen Aussagen des A. über den Denkprozess; er strebte darnach, allen Aussagen gerecht zu werden. Ob er eine verbindende Brücke fand?

§ 2. Eudemus.

SIMPLIZIUS nennt EUDEM einmal[23]) τὸν γνησιώτατον τῶν Ἀριστοτέλους ἑταίρων, πάντων μᾶλλον τῶν ἐξηγητῶν τὴν τοῦ A. γνώμην ἐπιστάμενον"[24]). EUDEM nimmt wohl der aristot. Lehre gegenüber fast dieselbe Stellung ein, wie THEOPHRAST; nur wird man ÜBERWEG[25]) recht geben müssen, wenn er meint, EUDEM habe in psychologischen Fragen mehr die Transcendenz betont, während THEOPHRAST mehr eine Hinneigung zur Immanenz an den Tag lege. Dies zeigt sich auch an der eudemischen Stelle, die für unsere Frage in Betracht kommt: ηε 1248a 24 ff.: τίς ἡ τῆς κινήσεως ἀρχὴ ἐν τῇ ψυχῇ; δῆλον δή, ὥσπερ ἐν τῷ ὅλῳ θεός, καὶ <ἂν ἐν ἐκείνῳ (— η)>. κινεῖ[26]) γάρ πως πάντα τὸ ἐν ἡμῖν θεῖον. λόγου δ' ἀρχὴ οὐ λόγος, ἀλλά τι κρεῖττον, τί οὖν ἂν κρεῖττον καὶ ἐπιστήμης <εἴη> (für εἶποι) πλὴν θεός; — Textkritisch ist zunächst zu bemerken, dass die Konjektur „καὶ ἂν . . ." sich sehr empfiehlt[27]) gegenüber „πὰν ἐκείνῳ", zumal sie paläographisch wohl möglich ist. Zur Sache selbst meint BRENTANO[28]): auf den ersten Anblick scheine EUDEM mit klaren Worten Gott das wirkende Prinzip des Denkens zu nennen; damit würde die Freude des Forschers nicht wenig gestört, wenn das, was THEOPHRAST

23) ad Φ 411, 16. — 24) ebd. 991, 29. — 25) I 243. — 26) vgl. oben THEOPHRASTS „ὁ κινῶν". — 27) vgl. BRENTANO 224 ff. — 28) ebd.

bejaht habe, von Eudem verneint würde. Die Lösung liegt für Brentano darin, dass die Entstehung des Wissens allerdings in letzter Linie nicht anders erklärt werden könne als durch Hinweis auf Gott. Jedenfalls gibt Brentano aber damit zu, dass Eudem das menschliche Denken stark in ursächliche Beziehung zum göttlichen gesetzt hat; dies weist uns aber darauf, dass der Schüler wohl in der Lehre des Meisters Anhaltspunkte hatte; dass hiebei in erster Linie ψ III 5 in Betracht kommt, liegt sehr nahe.

Anhang: Strato von Lampsakus.

Während die Erklärung des Eudem auf die Gottheit hinausweist, bleibt eine markante Persönlichkeit aus dem nacharistotelischen Kreis, Strato, ganz auf dem Gebiet der Erfahrung. Von ihm haben wir nur seine eigene Theorie über den Nus; aber ihre Eigenart rechtfertigt es, sie in Form eines kurzen Anhangs folgen zu lassen. Stratos Philosophie[29]) trägt den Charakter ausgeprägter Selbständigkeit; ihre Tendenz war ausgesprochen empirisch; er hat die naturwissenschaftliche Richtung des A. mit einziger Schärfe des Geistes fortgesetzt. Strato erfasste die Unklarheit in manchen aristot. Annahmen; er gab durch einseitige Betonung einzelner durch A. inaugurierter Richtlinien die Gottheit als ein von der Welt verschiedenes Wesen auf; dafür dachte er sich die Natur im Anschluss an A. (Φ 192 b 13 ff.; M 1070 a 7; 1046 b 4 u. a. St.) so, dass alles nur durch immanente Kräfte geschehe; er erklärte, der Gottheit gar nicht zu bedürfen; für ihn galt die Gleichung: Gottheit = Natur = Summe aller immanenten Kräfte. Darum suchte er auch in seiner Psychologie vor allem Einheit[30]) in das Seelenleben zu bringen; er suchte[31]) besonders die Vorzugsstellung, welche A. dem Nus eingeräumt hatte, zu erschüttern und zu beweisen, dass auch das Denken und die Vernunfttätigkeit nicht von einer Kraft ausgehe, die leidlos, rein aktiv sei, dass vielmehr auch der Nus unter das Gesetz alles natürlichen Geschehens trete: ὁ νοῶν κινεῖται ὥσπερ καὶ ὁ ὁρῶν καὶ ἀκούων.

29) vgl. Zeller II 2, 897 f. — 30) Schon die Ansichten des Dikäarch und Aristoxenus über die Seele zeigen das gemeinsame Bestreben, in der Überwindung des platonischen Dualismus über A. hinauszugehen (vgl. v. Arnim a. a. O. S. 194). — 31) vgl. Poppelreuter S. 46 f.

§ 3. Alexander von Aphrodisias und seine Vorgänger.

An der Schwelle des Zeitalters der eigentlichen Exegeten des A., die für die ganze Aristotelesforschung grundlegend sind, steht u. a. als der bedeutendste Alexander, ein trefflicher Philologe, der A. selbständig und scharfsinnig auffasste. Wie er über die aristot. Nuslehre dachte, finden wir vor allem in seinem Kommentar zu M und in den beiden Schriften „Über die Seele" ausgesprochen. Als sekundäre Quelle hat uns auch Philoponus in seinem Kommentar zu ψ manches überliefert. Die Ansicht Zellers[1]), dass die eigenen Schriften des Alex. nur Erläuterungen und Verteidigungen der aristot. Lehre sein wollten, wird vollauf bestätigt durch die Tatsache, dass die Auffassung der aristot. Nuslehre, wie sie sich im Kommentar zu M wiederspiegelt, übereinstimmt mit den Ansichten in den beiden Schriften „Über die Seele". Die Frage der Echtheit des Kommentars zu M. ist ja noch nicht endgiltig entschieden; das Mittelstück zu B. 6—11 bildet noch das Kontroversobjekt; eine Minderheit ist der Meinung, es sei unter Benützung der Scholien Syrians an Stelle des verloren gegangenen echten Kommentars gesetzt worden; eine Majorität erblickt darin eine verkürzte Überarbeitung des ursprünglichen Kommentars; ich schliesse mich vorerst der letzteren an. Die Echtheit der zweiten Schrift über die Seele ist sehr bestritten. Bruns meint in der Einleitung zu seiner Ausgabe, der grösste Teil gehöre Alexander an. Torstrick, Freudenthal und Elfes behaupten die Unechtheit. Elfes[2]) macht besonders den abweichenden Stil geltend; aber die ganze Kontroverse hat für unsere Frage nur untergeordnete Bedeutung, da „das zweite Werk gegenüber dem ersten nichts Neues enthält"[3]).

1. Die Vorgänger des Alexander.

Alexander kommt in den Quellen, die ich eben nannte, auf zwei Theorien zu sprechen, die er vorfand. Die erste erwähnt er nur ganz kurz in dunkler Andeutung; nach ihr ist der Nus, welcher wirkt = πάντα τὰ πράγματα; denn er ist der Inbegriff aller ἀρχαί ἐξ ὧν καὶ τὰ ὄντα πάντα[4]).

---

1) Zeller III 1 820. — 2) S. 5. — 3) Elfes S. 6; die 1. Schrift „Über die Seele" zitiere ich mit „de an.", die 2. mit „mant". — 4) vgl. de an. 91, 24 ff.

Eingehender legt Alexander die Theorie seines Lehrers Aristokles dar: mant. 110, 4 ff. In dem uns vorliegenden Text lesen wir allerdings „Ἀριστοτέλης“; dass aber hier eine Korruptel vorliege, hat Zeller[5]) mit Erfolg vertreten; paläographisch ist sie sehr leicht zu erklären; zudem ist „Aristokles“ ohne Zweifel für den Abschreiber die lectio difficilior gegenüber „Aristoteles“ gewesen. Die Eigenart des Aristokles als Kommentators kennzeichnen die Bruchstücke eines historischen Werkes, welche Eusebius in seiner Praeparatio evangelica überliefert hat. Sie zeigen, dass Aristokles die Lehren einzelner Schulen berichtigte oder bestritt und dass er A. gegen Anschuldigungen verteidigte. Und Alexander erzählt: um den Schwierigkeiten der aristot. Lehre über die von aussen kommende Vernunft zu entgehen, habe Aristokles eine neue Erklärung aufgestellt und ihr den aristot. Text anbequemen wollen.

Des Aristokles Terminologie in unserer Frage ist reichhaltig; er unterscheidet, soweit das Quellenmaterial einen Schluss zulässt, 3 Arten von Nus: a) einen ὑλικὸς ν, b) einen θεῖος ν, c) einen (aus a und b gewordenen) ἡμέτερος ν; a erhält noch die Namen: ὁ δυνάμει ν, ὁ ὀργανικὸς ν, b ὁ θύραθεν ν, ὁ ποιητικὸς ν, ὁ ποιητής, ὁ φύσει καὶ θύραθεν ν, ὁ ἐνεργείᾳ ν, ὁ πανταχοῦ ὤν, ὁ δημιουργὸς τοῦ δυνάμει νοῦ; c wird noch angesprochen als ὁ ληπτικὸς ν, ὁ παθητικὸς ν, ὁ ποιητικὸς ν (also diese Bezeichnung hat er gemeinsam mit b). — Um die Auffassung des Aristokles kennen zu lernen, gehen wir am besten aus von seinem Kardinalsatz: „unser“ Nus, der „menschliche“, erfasst die Noeta; er ist ein Kompositum aus einer natürlichen Anlage, die man als Werkzeug des Göttlichen bezeichnen kann [daher ὀργανικὸς νοῦς genannt], und aus der Energie des göttlichen Geistes[6]); die Resultante ist „der menschliehe Nus“, τὸ τρίτον γινόμενον[7]). — Besehen wir uns zunächst die zweite Komponente näher, den „göttlichen Geist“. Wir fragen: 1. was bewog nach Aristokles den A. zur Einführung dieses Geistes? 2. welches ist das nähere Verhältnis, in dem der ὀργανικός und θεῖος νοῦς stehen? Auf die erste Frage erhalten wir die Antwort: die Analogie mit dem Werden aller Dinge war massgebend: bei jedem Werden unterscheiden wir ein Leidendes und ein Wirkendes; aus beiden resultiert ein

5) III 1, 814 f. — 6) vgl. mant. 112, 16 ff. — 7) ebd. 110, 4 f.

Drittes; so brauchen wir auch für unsern Nus einen δυνάμει καὶ ὑλικὸν νοῦν und einen ποιητικὸν (θεῖον) νοῦν[8]). In das tiefere Ineinandergreifen der beiden Elemente lässt uns mant. S. 110 f. blicken: der göttliche, wirkende Nus führe den möglichen zur ἐνέργεια, was αὐτῷ ποιεῖν νοητὰ πάντα τὰ ὄντα bedeute; er schaffe den möglichen nicht, sondern vervollkommne ihn, gebe ihm die ἕξις, die möglichen Noeta zu denken; er gleiche dem Licht, welches mache, dass unser Auge in Tätigkeit trete und dann die Farben sehe[9]); er arbeite mit dem möglichen Nus wie der Handwerker mit seinem Instrument[10]); wenn der menschliche Nus dann denke, sei der φύσει καὶ θύραθεν νοῦς der συνεργός[11]). — Für sich betrachtet sei der „göttliche Geist" „getrennt", ohne Materie[12]), ἐνεργείᾳ ἀεὶ ἐνεργῶν τὰς ἑαυτοῦ ἐνεργείας, göttlich und unvergänglich[13]), von Natur ein wirkliches reines Noeton[14]); er komme von aussen[15]); er sei εὐθὺ τῇ πρώτῃ καταβολῇ διὰ πάντων γε κεχωρηκὼς καὶ ὢν ἐνεργείᾳ, ὡς καὶ ἐν ἄλλῳ τινὶ σώματι τῶν τυχόντων· ἐπει ἀν δὲ καὶ διὰ τῆς ἡμετέρας δυνάμεως ἐνεργήσῃ, τότε ἡμέτερος νοῦς οὗτος λέγεται καὶ ἡμεῖς νοοῦμεν. Zuletzt wird noch ein gewisser Zusammenhang des θύραθε νοῦς mit der εὔτακτος κίνησις τῶν οὐρανίων angedeutet[16]). Jetzt verstehen wir auch folgende Aussagen, die sich teils auf den menschlichen Nus als auf das Kompositum, teils auf den ὀργανικὸς νοῦς allein beziehen: seiner Natur nach ist der Nus nicht παθητικὸς im eigentlichen Sinn, man kann ihn vielleicht so nennen, insofern er ληπτικὸς τῶν εἰδῶν ist; viel besser nennt man ihn ποιητής; denn seine eigentümliche Aufgabe ist das „Bearbeiten"[17]); er macht sich alles Seiende νοητόν[18]); er wendet sich besonders den αἰσθητὰ zu, um sie zu wirklichen Noeta zu machen; er gleicht etwa dem Feuer, das alles verzehrt, was ihm in den Weg kommt; so ist auch er ein ποιητικός[19]).

Über den Ursprung des ὑλικὸς νοῦς erfahren wir, dass der Mensch schon von Geburt an das „Organ" hat, mit dem der göttliche Nus arbeitet; wenn der Körper sich auflöst, geht auch dieses Organ zu Grunde[20]).

---

8) ebd. — 9) ebd.; Aristokles hatte also schon in seinem Text (ψ III 5.) die Worte „οἷον τὸ φῶς". — 10) ebd. 113, 1 f. — 11) ebd. 111, 22 f. — 12) ebd. 113, 20 f. — 13) ebd. 112, 5 f. — 14) ebd. 110, 25 f. — 15) ebd. 110, 15 f. — 16) ebd. S. 112, 21 f. — 17) ebd. 111, 2 f. — 18) ebd. 110, 4 f. — 19) ebd. 111, 2 f. — 20) ebd. 110, 25 f.

Wenn der Abschnitt mant. 110 f. mit Recht dem Aristokles zukommt, dann ist er der erste, der unseres Wissens konsequent eine Erklärung durchführte, die später oft wieder aufgegriffen wurde.

2. Die Theorie Alexanders.

Die Erklärung Alexanders ist schon von Elfes bearbeitet; doch lässt seine Darstellung noch Manches dunkel. Ich versuche daher auf Grund einer Durcharbeitung des Materials neues Licht in die Frage zu bringen. — Alexander kennt 3 Gruppen von Nus[21]): einen κοινός, ἔνυλος, ἄυλος νοῦς. Der ἔνυλος durchläuft verschiedene Stadien, die durch folgende Benennungen gekennzeichnet sind: zunächst ist er δυνάμει ν., ὑλικὸς ν., ὑποκείμενος ν.; wenn er aus seiner δύναμις heraustritt, heisst er auch ἐντελεχείᾳ ν., ὁ ἐν ἕξει ν., ὁ θεωρητικὸς ν., ὁ καθ' ἕξιν ν., ὁ κατ' ἐνέργειαν ν.; für den ἄυλος νοῦς treffen wir u. a. noch die Namen: ὁ ποιητικὸς ν., ὁ θύραθεν καὶ ἐν ἡμῖν γινόμενος ν., ὁ κατ' ἐνέργειαν θύραθεν ν., ὁ πρῶτος ν., ἡ μία τῶν πάντων ἀρχή, ὁ παντέλειος, ὁ κυβερνῶν τὸ πᾶν.

Aus Gründen der Klarheit gebe ich zuerst die Darlegungen in mant. wieder: über die Aufgabe des menschlichen Nus (im allgemeinen) ist gesagt: die ἔνυλα εἴδη werden durch den Nus zu aktuellen Noeta erhoben; sie sind aber nur so lange aktuelle Noeta, als sie gedacht werden[22]). Im Einzelnen ist gehandelt vom ὑλικὸς νοῦς[23]): er kann denkend werden, da er eine Anlage ist; man kann ihn ungefähr mit den Menschen vergleichen, die ein Handwerk erst lernen; er ist ein Vermögen (δύναμις) der Seele, welches die εἴδη und νοήματα aufnehmen kann; er ist in allen Menschen und stellt die Stufe der Kindheit dar[24]). Eine zweite Stufe repräsentiert ὁ ἤδη νοῶν νοῦς[25]); er gleicht dem Handwerker, der sein Metier versteht, dem Wissenden, der sein Wissen nicht benützt[26]); er ist identisch mit dem ὑλικὸς νοῦς; der Unterschied besteht nur in der Äusserungsmöglichkeit; er ist schon ἕξιν καὶ τὸ νοεῖν τε καὶ ἐνέργειαν προσειληφώς; darum besitzen ihn auch nur die entwickelten Menschen[27]). Ausser den beiden genannten Arten von Nus haben wir noch eine

21) mant. 106, 19; vgl. u. a. Philop. ad ψ 518, 10 f.; 529, 21 ff. — 22) vgl. mant. 108, 3 f.; auch ad M 25 f. — 23) mant. 106 f. — 24) Philop. ad ψ 518, 10 f. — 25) mant. 107, 21 f. — 26) ad M 696 f. — 27) vgl. auch Philop. ad ψ 518, 10 f.

dritte[28]) ins Auge zu fassen, den ποιητικὸς νοῦς, δι᾽ὃν ὁ ὑλικὸς ἐν ἕξει γίνεται, ἀνάλογον ὢν οὗτος ὁ ποιητικός, ὥς φησιν ὁ Ἀριστοτέλης, τῷ φωτί. ὡς γὰρ τὸ φῶς αἴτιον γίνεται τοῖς χρώμασιν τοῦ δυνάμει οὖσιν ὁρατοῖς ἐνεργείᾳ γίνεσθαι τοιούτοις, οὕτως καὶ οὗτος ὁ τρίτος νοῦς τὸν δυνάμει καὶ ὑλικὸν νοῦν ἐνεργείᾳ νοῦν ποιεῖ ἕξιν ἐμποιῶν αὐτῷ τὴν νοητικήν; für sich betrachtet ist er ein νοητὸν ἐνεργείᾳ als νοητὸν τῇ τε αὐτοῦ φύσει καὶ κατ᾽ ἐνέργειαν νοῦς, αἴτιον γινόμενον τῷ ὑλικῷ νῷ τοῦ κατὰ τὴν πρὸς τὸ τοιοῦτο εἶδος ἀναφορὰν χωρίζειν τε καὶ μιμεῖσθαι καὶ νοεῖν καὶ τῶν ἐνύλων εἰδῶν ἕκαστον καὶ ποιεῖν νοητὸν αὐτό, θύραθέν ἐστι λεγόμενος νοῦς ποιητικός· er sei kein Teil, auch keine Kraft unserer Seele, er komme von aussen in uns herein; naturgemäss sei er von uns getrennt; eine solch eigenartige Form und immaterielle Wesenheit sei auch unvergänglich; mit Recht nenne ihn A. unsterblich[29]).

So einfach es verhältnismässig war, aus mant. die Erklärung zu gewinnen, umsomehr Schwierigkeiten bietet die Analyse von de an.: offenbar behandelt Alexander die Frage (im Anschluss an ψ III 4) zunächst[30]) mehr vom Gesichtspunkt der psychophysischen Entwicklung aus, wobei er vorerst nur den rein menschlichen Nus in das Blickfeld rückt: der Mensch kommt zur Welt ohne die ἕξις τῆς γνώσεως, wohl aber mit der Fähigkeit, sie zu empfangen; der Träger dieser Fähigkeit ist der ὑλικός oder φυσικὸς νοῦς; er muss sich zur Höhe der ἕξις entwickeln; aber auch dann ist er noch δυνάμει νοῦς; der erste Nus, der „noch nichts gelernt hat", ist in allen Menschen, weil alle eine Seele haben; der zweite aber tritt nur in denjenigen auf, welche „sich üben"[31]). In dritter Etappe ist der Nus aus sich tätig und heisst dann ὁ κατ᾽ ἐνέργειαν νοῦς. Zur Illustrierung verwendet Alexander das Gehen des Kindes: von der Geburt an haben wir die δύναμις dazu; aber erst mit fortschreitender physischer Entwicklung haben wir die ἐνέργεια τοῦ περιπατεῖν.

Alexander betrachtet den Nus aber noch speziell[32]) unter dem Gesichtspunkt der Aufgabe, die er im Erkenntnisprozess zu erfüllen hat. Der Leitsatz lautet[33]): νοῦς δύναμις τῶν ἀύλων εἰδῶν ληπτικὴ ἢ δύναμις, ᾗ ἀληθεύομεν περὶ τὰς ἀναποδείκτους ἀρχάς[34]). Zunächst

28) mant. 107, 29 f. — 29) ebd. 108, 18 f. — 30) de an. S. 81 f. — 31) vgl. Philop. ad ψ 518, 10 f. — 32) de an. 83 f. — 33) ebd. 66, 18 f. — 34) vgl. auch ebd. 84, 6 f.; 87, 24 f.; ad M 696 f.

ist der Nus nur τόπος εἰδῶν οὐ κατ' ἐνέργειαν, ἀλλ' ὡς δυνάμενος αὐτὰ λαμβάνειν; insofern ist er ὑλικός[35]) bzw. φυσικός. ὁ ὡς ἕξις λεγόμενος νοῦς[36]) aber ist εἶδος καὶ ἕξις καὶ δύναμις καὶ τελειότης τοῦ φυσικοῦ νοῦ; er gleiche dem Wissenden, der seinen Platz habe zwischen dem, der noch nichts gelernt habe und zwischen dem mit dem errungenen Wissen Arbeitenden; er stelle dar: ἀποκείμενά πως ἁθρόα καὶ ἠρεμοῦντα τὰ νοήματα[37]) Wenn der νοῦς ἐν ἕξει dann[38]) tätig ist, tritt er in uns als der νοῦς κατ' ἐνέργειαν auf.

Die bisher gezeichneten Hauptlinien werden noch durch folgende Detailangaben ergänzt: die Objekte des Nus zerfallen in νοητὰ ἔνυλα und ἄυλα; die ἔνυλα muss er von dem Substrat abheben[39]); an einer andern Stelle formuliert Alexander den Gedanken so: πάντα τὰ ὄντα ὑπὸ τοῦ νοῦ νοεῖται, εἴγε τῶν ὄντων τὰ μέν ἐστι νοητά, τὰ δὲ αἰσθητά. ποιεῖ γὰρ ὁ νοῦς καὶ τὰ αἰσθητὰ αὑτῷ νοητὰ χωρίζων αὐτὰ τῆς ὕλης καὶ τίποτέ ἐστιν αὐτοῖς τὸ εἶναι θεωρῶν. Das Verhältnis des menschlichen Nus zum Körper charakterisiert die Stelle[40]) de an. 84, 10 f.: „der Nus erfasst die εἴδη, nicht indem er ein körperliches Organ zu Hilfe nimmt, sondern er genügt sich selbst". . . Welches ist das Schicksal des menschlichen Nus[41])?: in seiner Eigenschaft als ὑλικὸς νοῦς geht er mit der Seele, deren δύναμις er ist, zu Grunde; als κατ' ἐνέργειαν νοῦς ist er ἄφθαρτος, wenn er eine reine Form gedacht und dadurch sich ihr assimiliert hat.

Ehe Alexander zur Besprechung des sog. νοῦς ποιητικὸς übergeht, verweilt er noch bei den Aporien, die A. am Schluss von ψ III 4 berührt; er benützt die Gelegenheit zu einem ausgedehnten Exkurs über das Sein der Begriffe[42]), der ἔνυλα und ἄυλα εἴδη. Hernach setzt seine Darlegung von neuem ein[43]). Er führt uns im Geist in die Werkstätte der Natur und in das Atelier des Künstlers: bei allem, was im Gebiet des Kosmischen wird und ist, unterscheiden wir zwei Elemente: das eine repräsentiert den „Stoff", das andere

35) de an. 85, 5 f. — 36) ebd. 85, 11 f.; die Kritik glaubte das Wort „δύναμις", welches aber auch im Kommentar zu M 671, 28 steht, eliminieren zu müssen (so Freudenthal und Bruns); aber Elfes S. 8[3] tritt mit Recht für Beibehaltung ein; denn A. und Alex. erklären, der „Wissende" sei in zweifacher Hinsicht δυνάμει: bevor er überhaupt gelernt hat und sofern er sein Wissen nicht benützt. — 37) ähnlich auch ad M 696 ff. — 38) de an. 86, 4 f. — 39) ebd. 87 f. — 40) ebd. 84, 18 f. — 41) de an. 90, 13 f. — 42) vgl. ebd. 87, 24 ff. — 43) ebd. 88, 17 ff.

das „Wirkende“; der Künstler bewirkt, dass die Form am Stoff auftritt; es scheint daher eine Forderung der Konsequenz zu sein, auch im Nus diese zwei Elemente anzunehmen; wir haben einen ὑλικὸς νοῦς konstatiert; es muss also wohl auch ein ποιητικὸς νοῦς vorhanden sein ὃς αἴτιος τῆς ἕξεως τῆς τοῦ ὑλικοῦ νοῦ γίνεται. Dies besagt doch wohl: wir brauchen einen schaffenden Nus, welcher das Sein der νοητά im ὑλικὸς νοῦς bedingt. Das Wesen und die Eigenschaften dieses wirkenden Verstandes werden durch folgende Ausführungen[44]) des Alexander näher umschrieben: εἴη δ'ἂν οὗτος τὸ κυρίως τε καὶ μάλιστα νοητὸν εἶδος, τοιοῦτον δὲ τὸ χωρὶς ὕλης· ἐν πᾶσι γὰρ τὸ μάλιστα καὶ κυρίως τι ὂν καὶ τοῖς ἄλλοις αἴτιον τοῦ εἶναι τούτοις· τό τε γὰρ μάλιστα ὁρατόν, τοιοῦτον δὲ τὸ φῶς, καὶ τοῖς ἄλλοις ὁρατοῖς αἴτιον τοῦ εἶναι ὁρατοῖς . . . καὶ τὸ μάλιστα δὴ καὶ τῇ αὑτοῦ φύσει νοητὸν εὐλόγως αἴτιον καὶ τῆς τῶν ἄλλων νοήσεως. τοιοῦτον δὲ ὂν εἴη ἂν ὁ ποιητικὸς νοῦς. εἰ γὰρ μὴ ἦν τι νοητὸν φύσει, οὐδ'ἂν τῶν ἄλλων τι νοητὸν ἐγίνετο . . . ἔτι, εἰ ὁ τοιοῦτος νοῦς τὸ πρῶτον αἴτιον, ὃ αἰτία καὶ ἀρχὴ τοῦ εἶναι πᾶσι τοῖς ἄλλοις, εἴη ἂν καὶ ταύτῃ ποιητικὸς, ᾗ αὐτὸς αἴτιος τοῦ εἶναι πᾶσι τοῖς νοουμένοις. καὶ ἔστι ὁ τοιοῦτος νοῦς χωριστός τε καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμιγὴς ἄλλῳ, ἃ πάντα αὐτῷ διὰ τὸ χωρὶς ὕλης εἶναι ὑπάρχει . . . ἀπαθὴς, ὅτι τὸ πάσχον ἐν πᾶσιν ἡ ὕλη καὶ τὸ ὑποκείμενον . . . ἀπαθὴς δὲ ὢν καὶ μὴ μεμίγμενος ὕλῃ τινὶ καὶ ἄφθαρτός ἐστιν, ἐνέργεια ὢν καὶ εἶδος χωρὶς δυνάμεώς τε καὶ ὕλης. τοιοῦτον δὲ ὂν δέδεικται ὑπ' Ἀριστοτέλους τὸ πρῶτον αἴτιον[45]), ὅ καὶ κυρίως ἐστὶ νοῦς. τὸ γὰρ ἄυλον εἶδος ὁ κυρίως νοῦς, διὸ καὶ τιμιώτερος οὗτος ὁ νοῦς τοῦ ἐν ἡμῖν τε καὶ ὑλικοῦ[46]), ὅτι ἐν πᾶσι τὸ ποιοῦν τοῦ πάσχοντος τιμιώτερον καὶ τὸ χωρὶς ὕλης τοῦ σὺν ὕλῃ.

Wenn A. an mehreren Stellen von einem θύραθεν ἐν ἡμῖν νοῦς καὶ ἄφθαρτος redet, so ist das nach Alexander so gemeint: beim Denkakt hält der absolute Nus gleichsam seinen Einzug in den menschlichen Nus; seine Gegenwart ist aber nur eine virtuelle. — Alexander kennt auch einen κοινὸς νοῦς, den er zur ἄλογος ψυχὴ rechnet; er komme jenen zu, welchen die περίληψις τοῦ καθόλου καὶ κατὰ σύνθεσιν γνῶσις ein wenig eigen sei[47]). — Den Ausdruck παθητικὸς νοῦς finden wir bei Alexander nicht. Elfes[48]) meint, Überweg sei des-

44) dean. 88, 24 f. — 45) vgl. auch Philop. ad ψ 535, 20 f.: nach Alex. sei der νοῦς ποιητικός = Gottheit wegen der aristot. Worte: „πάντα ποιεῖ“ und „ἀεὶ ἐνεργεῖ“. — 46) vgl. ebd. 518, 15 f. — 47) vgl. dean. 82, 12 f. — 48) S. 18

halb noch nicht berechtigt, ihn für identisch mit dem ὑλικὸς νοῦς zu erklären. — Wenn Alexander de an. S. 90, 10 f. noch von einem φθαρτὸς νοῦς redet, so verhält es sich damit so: τὰ καθόλου καὶ κοινὰ τὴν μὲν ὑπάρξιν ἐν τοῖς καθ' ἕκαστά τε καὶ ἐνύλοις ἔχει . . . τότε ἐστὶ νοῦς, ὅταν νοῆται· εἰ δὲ μὴ νοοῖτο, οὐδέ ἐστι ἔτι· ὥστε χωρισθέντα τοῦ νοοῦντος αὐτὰ νοῦ φθείρεται . . . φθαρτὸς ἄρα ὁ τοιοῦτος νοῦς, τουτέστιν τὰ τοιαῦτα νοήματα.

Nach Alexander ist der „wirkende" und der „menschliche" Verstand wesenhaft verschieden; „das seelische Individuum vergeht" [49]); das menschliche Erkennen ist durch den absoluten Geist bedingt; es bleibt wohl kein Zweifel darüber, dass Alexander nur Einen νοῦς ποιητικός annahm; mit Elfes beziehe ich darum jene Worte bei Themist [50]) auch auf Alexander: τὸν ποιητικὸν νοῦν . . . τὸν πρῶτον θεὸν ᾠήθησαν.

Für die Textgeschichte von ψ III 5 sei noch bemerkt: in mant. finden wir ausdrücklich das tertium comparationis zwischen Nus und Licht, wie es im jetzigen Text steht; nach de an. zu urteilen kennt Alexander die Einleitungsworte „ὥσπερ ἐν ἁπάσῃ τῇ φύσει u. s. w., ferner die Analogie mit der Kunst und die Worte „καὶ οὗτος ὁ νοῦς χωριστὸς καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμιγής.

Bei Alexander tritt uns mit Sicherheit eine Auffassung der aristot. Lehre entgegen, welche die Grundlage abgab für eine der Hauptrichtungen, in welche die Erklärer der Folgezeit sich teilten.

Wir werden seinen Ideen vor allem wieder in der mittelalterlichen Philosophie begegnen.

§ 4. Themistius.

Seit der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts n. Chr. bahnte sich ein Fusionsprozess zwischen der peripatetischen und neuplatonischen Schule an. Uns interessiert jedoch hier nur die 3. Phase des Neuplatonismus, die sog. Schule von Athen. Während in der Schule des Jamblich die theologische Spekulation und Zahlenmystik den wissenschaftlichen Sinn überwuchert hatte, kehrte die Schule von Athen zu einem strengeren Verfahren zurück, das es ermöglichte, die Resultate der Vorgänger zu einem Ganzen zusammenzufassen. Die Befähigung gab ihr dazu vor allem die eifrige Beschäftigung mit den aristot.

49) Rohde II 311. — 50) ad ψ 189, 14 ff. Sp.

Schriften, welche man als die Vorbedingung für ein tieferes Verständnis Platos betrachtete[1]). Daher erwarten wir auch bei den Mitgliedern der Schule von Athen Aufschlüsse über die aristot. Nuslehre. Der Vorläufer der Schule war Themist. Von ihm besitzen wir noch eine Paraphrase zu ψ[2]). Darin erwähnt er Gelehrte, die vor ihm sich mit der Erklärung der aristot. Nuslehre abgaben[3]): in der Bestimmung des sog. νοῦς ποιητικὸς gehen sie, berichtet er, in 2 Lager auseinander: die einen meinten, der wirkende Nus sei nach A. mit der Gottheit zu identifizieren[4]), andere wollten ihn den Axiomen gleichsetzen; die letzteren stützten ihre Ansicht durch den aristotelischen Satz: ὁ νοῦς τὰ νοητά; der wirkende Nus war ihnen eine kurze Formel für die unmittelbaren Sätze, welche jedes weitere Wissen bedingen[5]).

Zu beiden Gruppen stellt sich Themist in ablehnenden Gegensatz. Er unterscheidet hauptsächlich folgende Arten von Nus: ὁ δυνάμει ν., ὁ ἐνεργείᾳ ν., ὁ ἐν ἕξει ν., ὁ καθ' ἕξιν ν., ὁ ποιητικὸς ν., ὁ κατ' ἐνέργειαν ν., ὁ πρῶτος ν., ὁ θεῖος ν., ὁ παθητικὸς ν., ὁ κοινὸς ν. Eine Eigentümlichkeit des Themist ist es, diesen Bezeichnungen mehrere Inhalte zu geben, was die Analyse seiner Erklärung sehr erschwert; so müssen wir bei der Wiederkehr des Ausdrucks „ὁ δυνάμει νοῦς" mit zwei Möglichkeiten rechnen: es kann der Nus gemeint sein, der noch ganz unentwickelt ist, oder der, welcher „gelernt hat, aber mit dem Gelernten nicht arbeitet". Drei verschiedene Bedeutungen hat bei Themist der Terminus „ὁ ἐνεργείᾳ νοῦς": a = der durch den wirkenden Nus geformte potenzielle Nus, b = der sog. wirkende Nus in ψ III 5, c = der Nus, welcher in seiner Betätigung dem Manne gleicht, welcher mit dem Gelernten arbeitet. Der Nus ἐν ἕξει bzw. καθ' ἕξιν kann darstellen den νοῦς ἐνεργείᾳ, den ich eben unter a erwähnte, oder den νοῦς δυνάμει, welcher „gelernt hat, aber mit dem Gelernten nicht arbeitet".

Die Erklärung, welche Themist im Anschluss an ψ III 4 gibt, ist erkenntnistheoretisch orientiert: der menschliche Verstand[6]), eine Kraft der Seele, dürfte, wenn er denkt, von den Noeta leiden, wie das Wahrnehmende von den αἰσθητά; aber „leiden" hat hier die Be-

1) vgl. Zeller III 2 805 f. — 2) Sie liegt uns in 2 Ausgaben vor, von Spengel (cit. Sp.) u. Heinze (cit. H.). — 3) 102, 31 f. H. — 4) vgl. auch ad ψ 104, 15 f. H. — 5) vgl. Hicks LXIV u. Brentano 7. — 6) vgl. ad ψ 94, 5 ff. H.

deutung: τελειοῖτο ἂν εἰς ἐνέργειαν ἐκ δυνάμεως προαγόμενος; der Verstand muss immer wieder leiden, um zur Tätigkeit zu kommen; er muss darum ἀπαθὴς sein, d. h. er darf beim Leiden nicht vernichtet werden; er darf ferner nicht mit dem Körper vermischt sein, um die Objekte rein aufnehmen zu können; der potenzielle Nus ist schon in den Kindern[7]); wenn er aber in den Vorstellungsbildern und Erinnerungsvorstellungen durch Übung das Allgemeine erfassen kann, ist er vollkommen; er gleicht dann dem Meister, der sein Handwerk versteht und selbständig arbeiten kann; seine Stellung zum Körper bzw. zu den niederen Seelenkräften richtet sich nach den Objekten[8]): um den Begriff „Wasser", „Fleisch", zu gewinnen, braucht unser Verstand das Wahrnehmende; dem Begriff „Dreieck", „Geradheit" gegenüber ist er selbständiger; allgemein ist zu sagen: je immaterieller die Objekte sind, desto eher kann er den Körper und die niederen Seelenkräfte entbehren.

Themist[9]) verweist, seine Erklärung des Kap. 4 abschliessend, gegenüber dem potenziellen Nus, welcher nicht immer denke, auf einen andern Nus, der ohne Potenzialität sei, der immer νοῦς und νοητός sei. Er meint damit den sog. νοῦς ποιητικός, über den A. in Kap. 5 handelt. Der Erklärung dieses Kapitels wendet sich nun Themist zu[10]). Ich versuche, die Hauptgedanken herauszustellen. Themist beginnt ganz im Anschluss an die aristot. Worte: alles, was werde, sei zunächst nur eine Anlage; so habe auch die menschliche Seele von Anfang an nicht eine ausgebildete Denkkraft, sondern die Anlage müsse entwickelt werden durch einen von Natur vollkommenen Nus, der in Wirklichkeit sei, der bewirke, dass der νοῦς καθ' ἕξιν auftrete; diesen schaffenden Verstand müssen wir postulieren; es sei hier wie bei einer Bildsäule: das Ziel sei die fertige Bildsäule; das Erz könne die Form nicht empfangen, wenn nicht der Künstler dem harrenden Stoff die Form gebe; so müsse auch die Anlage (εὐφυία) der Seele für das Denken durch den wirkenden Nus entwickelt und zum Habitus, zu der jederzeit wirkungsfähigen Disposition emporgeführt werden; die Verbindung der beiden Faktoren[11]) sei sehr eng; so erkläre sich der zweifache Charakter des Nuslebens, der Charakter der ὕλη und δημιουργία: γίγνεται γάρ πως αὐτὰ τὰ

7) vgl. ad ψ 175, 10 ff. Sp. — 8) vgl. ebd. 178, 20. — 9) ebd. 180, 20 f. — 10) ebd. 181, 4 f. — 11) ad ψ 182, 29 ff. Sp.

πράγματα ἐνεργῶν κατὰ τὴν νόησιν καὶ φαίνεται αὐτοῦ τὸ μέν τι ὡς ὕλη, οἷον τὸ πλῆθος τῶν νοημάτων, τὸ δὲ ὡς τεχνίτης· ἐπ᾽ αὐτῷ γὰρ ὅτε βούλεται νόημα περιλαβεῖν καὶ μορφῶσαι· ποιητικὸς γὰρ αὐτὸς καὶ ἀρχηγὸς τῶν νοημάτων· διὸ καὶ θεῷ μάλιστα ἔοικεν· καὶ γὰρ ὁ θεός πως μὲν αὐτὰ τὰ ὄντα ἐστί, πῶς δὲ ὁ τούτων χορηγός. Attribute des wirkenden Nus sind: χωριστός, ἀπαθής, ἀμιγής [12]); er sei immer ohne Potenzialität [13]); damit er seine Aufgabe erfüllen könne, müsse er schon alles denken [14]); für sich sei er ferner ἐνεργείᾳ ἄπαυστος καὶ ἀκάματος καὶ ἀθάνατος καὶ ἀΐδιος νοῦς τε καὶ νοητὸς ὁ αὐτὸς ἀκριβῶς . . . οὐ δι᾽ ἄλλο ὥσπερ τὰ λοιπὰ νοητὰ ὅσα ἂν ὁ νοῦς ὁ καθ᾽ ἕξιν νοητὰ ποιῇ χωρίζων τῆς ὕλης [15]); er sei wohl göttlich [16]), aber nicht die Gottheit (ὁ πρῶτος νοῦς); A. sage ja ausdrücklich: „in der Seele"; der wirkende Verstand sei τῆς ψυχῆς τῆς ἀνθρωπίνης μοῖρα ἡ τιμιωτάτη [17]; A. halte ihn für etwas uns Inhärierendes oder für uns selbst [18]); an anderer Stelle nennt Themist ihn auch Form (εἶδος) des Menschen, d. h. das, was den Menschen zum Menschen macht [19]). Hiemit hängt die Frage zusammen: gibt es im Gebiet der Physis noch ein höheres εἶδος? Themist meint, es könnte sich dies nahelegen [20]); denn die wahrnehmende Seele gebe das Material für die Phantasie ab, diese wiederum für den möglichen Nus und der mögliche für den wirkenden; dieser selbst aber sei die oberste Naturform. Eine zweite Frage wirft Themist noch auf: ist der wirkende Nus einer oder gibt es deren viele [21])? Weil A., antwortet Themist, den wirkenden Nus dem Licht angleiche, dürfte er wohl Einer sein; denn durch Ein Licht werden aller Augen in Tätigkeit übergeführt; wie nun die Unvergänglichkeit des gemeinsamen Lichtes die Augen nicht weiter beeinflusse, so dürfte wohl auch die Ewigkeit des wirkenden Verstandes in keiner Beziehung zum Einzelmenschen stehen. Gegen die Vielheit spreche auch Folgendes: wie sollte sich denn der eine wirkende Nus vom andern unterscheiden? das Individuationsprinzip sei doch sonst die Materie, Materie aber gebe es beim wirkenden Nus nicht; oder sei vielleicht — und damit leitet Themist zu der ihm wahrscheinlichen Meinung über — der primär Erleuchtende Einer, die Erleuchteten und sekundär Erleuchtenden eine Mehr-

12) ebd. 182, 5 f. — 13) ebd. 180, 24; 181, 15. — 14) ebd. 191, 8. — 15) vgl. ebd. 183, 29 ff. — 16) ebd. 189, 20. — 17) ebd. 189, 25 ff. — 18) ebd. 190, 15 f. — 19) ebd. 185, 22 f. — 20) vgl. ebd. 185, 19 ff. — 21) ebd. 190, 23 ff.

heit, sodass A. absichtlich das Wort „Licht“, „Lichtstrahl“ gewählt habe und nicht mit Plato „Sonne“? Schliesslich fällt des Themist Entscheidung dahin: εἰς ἕνα ποιητικὸν νοῦν ἅπαντες ἀναγόμεθα οἱ συγκείμενοι ἐκ τοῦ δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ καὶ ἑκάστῳ ἡμῶν τὸ εἶναι παρὰ τοῦ ἐνὸς ἐκείνου ἐστίν. Diese Annahme erkläre uns z. B. auch die κοιναὶ ἔννοιαι, die ἀδίδακτος καὶ ὁμοία τῶν πρώτων ὅρων σύνεσις καὶ τῶν πρώτων ἀξιωμάτων; dies allein erkläre auch befriedigend die Möglichkeit des Lehréns und Lernens.

Nach Themist[22]) knüpft A. gegen Ende von ψ III 5 an eine Frage an, die er schon ψ I 4 aufgeworfen habe: wenn der Nus doch ewig ist, warum erinnern wir uns nicht mehr an das früher Gedachte? Die Antwort laute jetzt kurz: der wirkende Verstand sei zwar unvergänglich, der παθητικὸς νοῦς aber vergänglich und ohne den letzteren habe der erstere kein Erinnern. Was verstand aber A. nach Themist unter diesem vergänglichen Nus? Nicht den νοῦς δυνάμει, sondern den Nus, den er in ψ I 4 κοινός genannt habe, der liebe, hasse, sich erinnere; dieser sei vergänglich, an den Körper gebunden, mit ihm vermischt[23]); Träger des vergänglichen Nus sei das sinnlich-geistige Wesen „Mensch“; wenn dieses nicht mehr sei, höre auch das Erinnern auf, denn sein Prinzip sei das κοινόν, ὃ ἀπόλωλεν[24]). Diese Lehre sei aber nicht genuin aristotelisch[25]); wie A. selbst im Eudemus berichte, habe Plato gelehrt: φθαρτὰ τὰ πάθη καὶ τὸν τούτοις ἐνόντα λόγον; A. habe diesem λόγος den Namen νοῦς παθητικός gegeben; denn nicht alle πάθη der menschlichen Seele seien ἄλογα; Mut, Furcht, Hoffnung gehören der vernünftigen Seele an; so sei es einerlei, von einem νοῦς παθητικός oder von einem πάθος λογικόν zu reden.

Ohne Zweifel betont Themist mehr als Alexander die Inhärenz des schaffenden Verstandes, seine Zugehörigkeit zum Menschen. Aber in der näheren Darstellung des Verhältnisses zwischen dem möglichen und dem wirkenden Nus ist er unklar[26]). So sehr er die

22) vgl. ebd. 186. 5 ff. — 23) ebd. 194, 3 f. — 24) ebd. 187, 2 f. — 25) ebd. 197, 5 f. — 26) Bei der Beschäftigung mit der Themistschen Paraphrase drängte sich mir oft die Vermutung auf, die Verworrenheit in vielen Punkten sei daraus zu erklären, dass der Textbestand der Paraphrase vielleicht nicht mehr der ursprüngliche des Themist ist, sondern ein durch Glossen späterer Erklärer erweiterter; dies anzunehmen, legt sich nahe, da wir wissen, dass in den Schulen die Kommentare zu den aristot. Schriften selbst wieder traktiert wurden.

Einheit beider Faktoren vertritt, er zerreisst sie oft wieder; er redet über beide bald vom erkenntnistheoretischen, bald vom rein psychophysischen Standpunkt aus, je nachdem er Worte des A. umschreibt, die mehr nach der einen oder andern Richtung zu weisen scheinen. Der Hauptinhalt seiner Darlegungen ist kurz folgender: im Seelenleben gibt es zwei Arten von Nus; die erste Art stellt der νοῦς παθητικός dar; er ist wesenhaft mit der niederen Seele verbunden und vergeht mit ihr. Ihm gegenüber gibt es eine Sphäre des reinen Nuslebens, das in seiner Tätigkeit die niederen Seelenkräfte wohl benützt, aber nicht immer notwendig daran gebunden ist. Die erste Art von Nus ist durch die Ausführungen des Themist klar umschrieben; das Verständnis der zweiten Sphäre bleibt ziemlich dunkel; in ihr begegnen wir 2 Besonderungen: einem νοῦς δυνάμει und ποιητικός, die eine Einheit darstellen, bei der sich aber die beiden Komponenten eine mehr und weniger grosse Selbständigkeit wahren, in der der wirkende Nus das Höhere ist. Die Aufgabe des wirkenden Nus ist im Vorangegangenen deutlich genug gezeichnet, ebenso sein Wesen (vgl. auch die Andeutungen über Präexistenz: ad ψ 188, 1 ff. Sp.). Am Dunkelsten bleibt der νοῦς δυνάμει, besonders die Frage nach seinem Schicksal.

Für die Textgeschichte von ψ III 5 aber bedeutet Themist einen Ruhepunkt; er kennt die Einleitungsworte dem Inhalt nach; als Analoga hat er Kunst und Licht; der Vergleichungspunkt zwischen Licht und wirkendem Nus ist ihm nach dem jetzigen Text seiner Paraphrase das Beleuchten des Objekts; er liest die Attribute χωριστός, ἀπαθής, ἀμιγής, τῇ οὐσίᾳ ὢν ἐνεργείᾳ; bei ihm können wir die Wendung konstatieren: ὅλως δὲ οὐδὲ ἐν χρόνῳ, ἀλλ᾽ οὐχ᾽ ὁτὲ . . .; ebenso den Gedanken, der wirkende Nus sei zwar in und mit der Seele, aber wenn er wieder für sich sei, sei er unsterblich; endlich auch die Schlussworte: οὐ μνημονεύομεν . . . ., m. a. W.: die Textgestalt, in welcher Kap. 5 uns jetzt vorliegt, können wir bei Themist mit Sicherheit fast ganz konstatieren; wenn wir auf die Zeit nach ihm schauen, finden wir Variationen eigentlich nur noch in den Worten: οὐχ ὁτὲ μὲν . . ., indem „οὐχ“ oft fehlt, je nach der Deutung des Zusammenhangs.

§ 5. Plutarch, Ammonius, Marinus.

1. Plutarch: Der erste Neuplatoniker[1]), welcher aus der Mitte der Schule von Athen mit Auszeichnung genannt wird, ist Plutarch, der „Sonderling“ [2]). Er beschäftigte sich rege mit den aristot. Schriften, er las sie mit seinen Zuhörern und erläuterte sie in eigenen Werken. Priszian nennt ihn sogar einmal[3]) den echten Aristoteleserklärer. Sein Kommentar zu ψ wird u. a. von Philoponus sehr oft erwähnt; ohne Zweifel war er nach dem des Alexander und des Themist damals der bedeutendste[4]). Des Plutarch Auffassung unseres Problems soll kurz mit Hilfe der Angaben skizziert werden, welche Philoponus in seinem Kommentar uns überlieferte.

Darnach verwendete Plutarch folgende Bezeichnungen in seiner Erklärung: ὁ ἀνθρώπινος νοῦς, ὁ καθ' ἕξιν ν., ὁ καθ' ἕξιν ἅμα καὶ ἐνέργειαν ν., ὁ ἐνεργείᾳ ν., ὁ θύραθεν ν., ὁ κατ' ἐνέργειαν μόνως ν., ὁ τέλειος ν., ὁ παθητικὸς ν. (?). Den „möglichen“ Nus in uns deutet er so[5]): schon als Kinder haben wir einen νοῦς καθ' ἕξιν; dieser Nus hat alle Dinge schon in sich; das Lernen ist ja nur ein Wiedererinnern[6]). Dieser νοῦς καθ' ἕξιν wird zum νοῦς καθ' ἕξιν ἅμα καὶ ἐνέργειαν[7]); ihn haben die Erwachsenen, bei denen sich unter dem Einfluss des Lehrers die Wiedererinnerung schon vollzogen hat. Der wirkende Verstand in c. 5 ist mit dem ebengenannten identisch, nur stellt er eine höhere Stufe des Einen, einfachen menschlichen Verstandes dar (vgl. 535, 13 f.). Plutarch begründet seine Ansicht damit, dass A. ja im ganzen Zusammenhang von der menschlichen Seele handle, und ausdrücklich sage, der tätige Nus denke nicht immer, weil er dazu die Phantasie brauche, diese aber sei vergänglich[8]). Offenbar verstand Plutarch nach dieser Überlieferung unter dem νοῦς παθητικός (Ende von cap. 5) die Phantasie.

2. Ammonius: Auch die Erklärung des A., der als Ausleger der platonischen und aristot. Schriften ein grosses Ansehen genoss, sei dargelegt auf Grund der Überlieferung bei Philoponus; ich verstehe nämlich S. 518, 32—520, 20 als Darlegungen des Ammonius;

1) vgl. Zeller III 2. 808. — 2) Philoponus ad ψ 515, 20. — 3) a. a. O. S. 32. — 4) vgl. Simplicius ad ψ 259, 40. — 5) Philop. ad ψ 518, 20 f. — 6) Ammonius (bei Philop. ad ψ 519, 38 f.) sagt dazu: τὰ Πλάτωνος Ἀριστοτέλει προσάπτει. — 7) vgl. Philop. 518, 26 f. — 8) ebd. 541, 20 f.

und seine Ansicht kennen zu lernen, ist von Vorteil, weil PHILOPONUS, von dem nachher zu handeln ist, sein Schüler war. Dass AMMONIUS eine Erklärung der Bücher von der Seele schriftlich niedergelegt hat, ist nach ZELLER[9]) sehr unwahrscheinlich, vielmehr „scheint PHILOPONUS aus persönlicher Erinnerung die Meinung seines Lehrers eingestreut zu haben."

AMMONIUS hält cap. 4 und 5 für ein zusammenhängendes Ganzes[10]) und gibt den Inhalt dort wieder, mit Hilfe der Ausdrücke: ὁ δυνάμει νοῦς, ὁ καθ' ἕξιν ν., ὁ καθ' ἕξιν ἅμα καὶ ἐνέργειαν ν. Für ihn ist Ausgangspunkt der Leitsatz, den auch sein Schüler PHILOPONUS sich aneignete: unser Nus ist eine Einheit; er entwickelt sich und bietet sich uns in verschiedenen Etappen dar[11]). Er[12]) weiss die Dinge zunächst nur der Möglichkeit nach; später hat er „gelernt", aber er verwertet das Gelernte nicht (νοῦς καθ' ἕξιν); die 3. Stufe stellt der schaffende Nus dar, von dem in Kap. 5 die Rede ist; er kommt nicht von aussen, sondern er ist „unser Nus" (ὁ καθ' ἕξιν ἅμα καὶ ἐνέργειαν). Dieser Eine Nus in 3 Erscheinungsformen macht unsere vernünftige Seele aus und diese allein ist ewig[13]).

Anhang: Ein Schüler des AMMONIUS, ASKLEPIUS, der uns eine Paraphrase zu M α—ζ hinterliess, interpretiert den νοῦς παθητικός als Phantasie[14]).

3. **Marinus:** MARINUS, allem nach[15]) ein unfähiger Scholarch, hat eine eigentümliche Auffassung vom νοῦς ποιητικός. PHILOPONUS überliefert[16]), er habe ihn gleichgesetzt einem δαιμόνιός τις ἢ ἀγγελικὸς νοῦς; denn vom wirkenden Nus sei in ψ III 5 gesagt, er denke alles und immer, er sei seinem Wesen nach Tätigkeit; das könne doch vom menschlichen Nus nicht ausgesagt werden; andererseits dürfe der wirkende Nus auch nicht dem göttlichen gleichgesetzt werden, denn es sei von ihm auch wieder gesagt, er gleiche dem Licht, einer ἕξις, er sei nur tätig mit der Phantasie[17]), er vergesse; dies sei aber des göttlichen Geistes unwürdig; vielmehr weise gerade der Ausdruck „Licht" und „ἕξις" auf ein Mittleres; auch das Licht sei ein Mittleres zwischen dem Leuchtenden und dem Beleuchteten, wie

9) III 2. 894. — 10) PHILOP. ad ψ 519, 13 f. — 11) ebd. 519, 6. — 12) ebd. 520, 12 f. — 13) ebd. 519, 13 ff. — 14) ad M S. 280, 16. — 15) vgl. ZELLER III 2, 897. — 16) ad ψ 535, 31 ff. — 17) offenbar fasst auch MARINUS den νοῦς παθητικός als Phantasie.

auch der englische Geist in der Mitte zwischen dem göttlichen und menschlichen stehe.

§ 6. Philoponus.

Johannes Philoponus ist der „christliche Commentator des Aristoteles"; er stellt den Übergang dar von der neuplatonischen Psychologie zu der christlichen des Mittelalters. Er hat seine Erklärung der aristotelischen Nuslehre in einem Kommentar niedergelegt, dessen Authentizität etwas umstritten[1]) ist. Ich behandle ihn vorerst noch, wie wenn er in seinem ganzen Umfang von Philoponus stammte, ohne damit ein endgültiges Urteil abgeben zu wollen. Ich neige auf Grund meiner bisherigen Beschäftigung mit dem Text mehr dazu, verschiedene Autoren anzunehmen. Für unsere Frage kommt dies weniger in Betracht; denn die Auffassung der aristot. Nuslehre darin ist einheitlich. Elfes hat in seiner Dissertation ausführlich über die Interpretation der aristot. Nuslehre bei Philoponus gehandelt; allerdings stand ihm nur eine ungenügende Textausgabe zur Verfügung. An einigen Punkten ferner kann ich ihm nicht zustimmen. Auch haben neuere Erklärer wieder auf Philoponus zurückgegriffen. So mag er auf Grund einer neuen Durcharbeitung des Kommentars dargestellt werden.

An Bezeichnungen kennt Philoponus u. a. folgende[2]): ὁ δυνάμει νοῦς, ὁ ἐνεργείᾳ oder κατ' ἐνέργειαν νοῦς, ὁ καθ' ἕξιν ν., ὁ νοῦς οὐχ ὁ θύραθεν εἰσιών, ἀλλὰ καθ' ἕξιν ἅμα καὶ ἐνέργειαν, ὁ παθητικὸς ν. (= Phantasie), ὁ θύραθεν ν., ὁ θεῖος ν. Näherhin kennt Philoponus die Haupteinteilung der Seele in ψυχὴ ἄλογος und λογική; unter letzterer versteht er das höhere Nusleben, von welchem nach ihm besonders in ψ III 4 und 5 gehandelt ist. Philoponus teilt mit seinem Lehrer Ammonius den Kardinalsatz, der menschliche Nus sei eine Einheit, nur logisch können in ihm Unterschiede angenommen werden: ein wirkender und ein empfangender Nus; die erste Seite werde von Aristoteles besonders im 4. Kap. behandelt, die zweite stehe in Kap. 5 im Vordergrund. Im Anschluss an ψ III 4 macht Philoponus wichtige erkenntnistheoretisch und -psychologisch orien-

1) vgl. Hayduck in praefat. und Zeller III 2. 809. — 2) Den Terminus ποιητικὸς νοῦς verwendet er nicht; im übrigen ist er der getreue Schüler seines Lehrers Ammonius.

tierte Bemerkungen über die vernünftige Seele. Über ihr Wesen äussert er sich z. B. folgendermassen: sie sei zunächst δυνάμει und zwar κατ' ἐπιτηδειότητα, sie sei noch ganz unbeschrieben, könne aber beschrieben werden[3]); sie sei kein Körperwesen, sondern eine reine Form und als solche ewig[4]); sie sei ἀμιγής[5]) = ἄνευ ὕλης[6]) und = ohne die Formen, die sie denken soll[7]); sie sei ἀπαθής, χωριστή („trennbar")[8]); die Aufgabe der logischen Seele sei das Erfassen[9]) des Begrifflichen, der εἴδη und οὐσίαι[10]). Die Tätigkeit vollziehe sich in der Weise, dass die logische Seele durch Leiden zur Aktualität komme; das Leiden sei aber kein vernichtendes, sondern ein vervollkommnendes; und es berühre ja höchstens die Tätigkeit, nicht das Wesen des Nus[11]). Über das Verhältnis des Nus zu seinen Objekten sagt Philoponus: während die alogische Seele nur mit den ἔνυλα καὶ αἰσθητά es zu tun habe, beschäftige sich die logische Seele mit den ἔνυλα und ἄυλα[12]); aber wie könne der Nus überhaupt die ἔνυλα zu Objekten haben[13])? — 526, 2 f. bringt die Lösung der Aporie: Der Eine Nus verhalte sich nur verschieden; wenn er nur für sich tätig sei, wisse er nur das Allgemeine, Begriffliche; er könne aber auch mit der wahrnehmenden Seele tätig sein, sie als Organ benützen, dann kenne er auch die ἔνυλα[14]). Wenn die logische Seele die Dinge „aufgenommen" habe, sei sie „in Wirklichkeit", aber auch noch δυνάμει, aber jetzt δυνάμει καθ' ἕξιν[15]).

Ohne Vermittlung beginnt Philoponus vom wirkenden Nus des 5. Kap. zu reden als vom νοῦς ἐνεργείᾳ oder κατ' ἐνέργειαν[16]). Wir fragen daher zuerst: was ist unter dem νοῦς ἐνεργείᾳ zu verstehen? Negativ lautet die Antwort: weder Gott noch ein Geister-Nus, noch ein Engels-Nus, noch einer, der immer (a parte ante et post) tätig ist[17]), noch der θύραθεν νοῦς[18]); positiv versteht Philoponus darunter den „Nus in uns", der sich im Zustand der Aktualität befindet[19]), den „menschlichen" Nus[20]). Das eben Gesagte gibt aber

3) vgl. Philop. ad ψ 524, 29; 516, 23 f. — 4) ebd. 516, 18; 517, 22 f. — 5) 521, 24 f. — 6) nach 522, 31 f. — 7) 523, 5. — 8) 521, 24 f.; vgl. auch ebd. 10, 21 ff.: sie gehöre nicht zur φύσις im engeren Sinn (Philop. hat die aristot. Belege hiefür offenbar aus dem Gedächtnis zitiert; so erklärt sich die falsche Lokalisation eines Zitats: nicht ζμ, sondern ζγ); sie komme als eine Substanz in unser Inneres herein. — 9) eb. 526, 25 ff. — 10) 516, 26 ff. — 11) 527, 2 ff. — 12) 526, 15 f. — 13) vgl. 525, 32 ff. — 14) vgl. jedoch 527, 25 f. — 15) 524, 30. — 16) 536. — 17) 536, 10 f. — 18) 538, 9. — 19) 536, 9. — 20) 537, 20 u. oft.

noch nicht volle Klarheit. Meint Philoponus damit unsern Geist, welcher aktuell geworden den aufgenommenen Denkstoff bearbeiten kann, bezw. wenn er ins Unterbewusstsein entsank, wieder zum Bewusstsein bringen kann? meint er damit die höchste Form unserer logischen Seele, die er 2, 7 ff. beschrieb mit den Worten: Der Nus sei neben der διάνοια und δόξα eine δύναμις der logischen Seele; seine Wirkungsweise sei, in einfacher Berührung das Begriffliche zu ergreifen; er sei die ἕξις τελειοτάτη der Seele; er sei nur wenigen eigen, erst allmählich gelangen wir zum Schauen durch ihn; aber selbst dann stellen wir immer noch in Bildern vor? oder meint Philoponus: Der wirklich gewordene Nus gleicht dem Lehrer, der sein eigenes Wissen andern mitteilt? — Diese Fragen können mit Sicherheit nicht beantwortet werden. Doch sprechen die zehn Leitsätze dafür, dass dem Philoponus bei seinen Darlegungen die erste und die dritte Möglichkeit vorschwebten. Nach Philoponus stellt Aristoteles nämlich über diesen νοῦς ἐνεργείᾳ zehn Leitsätze[31]) auf, die uns Aufschluss geben über sein Wesen, seine Wirkungsweise, sein Schicksal, in etwa auch über seine Aufgabe. Jeder Leitsatz erfährt in den anschliessenden Ausführungen des Philoponus seine Erweiterung. Unsere folgende Darstellung rückt das Zusammengehörige zusammen:

1. Er macht alles — dies ist nach 538, 4 so zu verstehen: πάντων τοὺς τύπους καταγράφει ἐν τῷ δυνάμει νῷ, so dass er der γραφεύς genannt werden kann.

2. τῇ οὐσίᾳ ἐνεργεῖ — zu dieser 2. These gibt unser Kommentar zwei[22]) Erläuterungen. Die erste lautet: οὐδὲ ὡς αἱ ἄλλαι οὐσίαι προβάλλονται ἐνεργείας, οὕτως καὶ ἐπὶ τοῦ ἐνεργείᾳ νοῦ· οὐδὲ γὰρ ἡ οὐσία τοῦ ἐνεργείᾳ νοῦ προβάλλεται τὴν ἐνέργειαν, ἀλλ᾽ αὐτόθεν αὐτὴ ἡ οὐσία αὐτοῦ ἐνέργειά ἐστι καὶ οὐκ ἔστιν ἕτερον ἡ οὐσία τοῦ ἐνεργείᾳ νοῦ παρὰ τὴν ἐνέργειαν αὐτοῦ. Die zweite Erläuterung klingt gekünstelt: Damit wir die zweite These verstehen, müssen wir weiter ausholen, sagt Philoponus. Der Wissende sei ein Compositum aus Verstand und Wissen; der Verstand sei eigentlich die Materie, das Wissen die Form; immer stehe die Form über der Materie; das Wissen sei geradezu das Wesenhafte am Wissenden; der Wissende

21) 534, 20 ff. — 22) 534, 21 f. u. 538, 10 f.

sei nun aber tätig auf Grund seines Wissens; in diesem Sinne sei also gesagt, er (sc. der νοῦς ἐνεργείᾳ) sei tätig auf Grund seines Wesens, aber nicht im Sinn jener überspannten Ansicht, als ob, wie bei der Gottheit, Wesen und Wirken identisch wären, sondern einfach, weil man das Wissen gleichsam als das Wesen des Wissenden bezeichnen könne; die Benennung sei dann einfach a potiori genommen; A. habe beim νοῦς ἐνεργείᾳ nur sagen wollen: τῇ ἐνεργείᾳ ἐνεργεῖ, dafür habe er gesagt: „τῇ οὐσίᾳ“; das sei aber doch nichts Besonderes; wir nehmen ja auch im gewöhnlichen Leben sehr oft die Benennung a potiori.

3. Er denkt immer[23]) — hier bietet die Erläuterung[24]) des Philoponus einige Schwierigkeiten. Seine Meinung ist aber wohl die: der einzelne menschliche νοῦς ἐνεργείᾳ denkt nur „ποτέ“; das „immer“ in der These ist zu verstehen vom menschlichen Nus, welcher auf der ganzen Erde ist; m. a. W.: wenn ich auch nicht denke, denkt doch ein anderer menschlicher Nus; und es ist hier gerade wie wenn wir sagen: der Mensch lebt ewig; auch da meinen wir nicht: Sokrates lebt ewig, sondern, da immer „ein Mensch“ leben wird, lebt „der Mensch“ ewig.

4. Er ist ψυχικός[25]) —: er gehört zur Seele, was ja durch die Anfangsworte des Kap. 5: „ἐν τῇ ψυχῇ“ angedeutet sei[26]).

5. Er ist ἀθάνατος — und zwar er allein von allen den Menschen konstituierenden Elementen; da er auch ἀίδιος ist, ist er ἀνώλεθρος[27]).

6. Er ist χωριστός[25]) — er ist nicht schon getrennt, sondern er kann getrennt werden[28]).

7. Er gleicht einer ἕξις und einem Licht — denn das Licht schafft nicht die Farben, sondern die schon seienden macht es sichtbar; so schafft auch der wirkliche Nus nicht die Dinge, sondern er prägt die schon seienden dem möglichen Nus ein[29]); eine ἕξις wird der Nus genannt, weil er ein sekundäres δυνάμει-Sein repräsentiert[30]), weil er ruhende Wirklichkeit ist, welche das primär Potentielle vervollkommnen kann.

8. Der νοῦς δυνάμει unterscheidet sich vom νοῦς ἐνεργείᾳ der

23) 534, 25 f. — 24) vgl. 537, 20 f. u. 538, 33 f. — 25) 534, 26. — 26) 539, 15 f. — 27) 534, 26 f.; 541, 5 f. — 28) 537, 10 f. — 29) 534, 28 f.: ἐντυποῖ καὶ ἐγχαράττει. — 30) 537, 34 f.

Zeit nach, nicht dem Subjekte nach (τῷ ὑποκειμένῳ)[31]; — zunächst ist nur der νοῦς δυνάμει vorhanden; erst später können wir vom wirklichen Nus reden[32]; doch ist hier eine Einschränkung[33] notwendig: das eben Gesagte trifft nur im einzelnen Menschen zu, anders ist es ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ.

9. Er vergisst[31] — der Grund der Vergesslichkeit liegt darin, dass der Nus durch den Körper beschränkt ist[34]; nur so ist es erklärlich, dass er sich nicht mehr an die Bilder erinnert, die er von der Phantasie erhielt und die er für sich bearbeitet hatte[35].

10. Er ist immer mit der Phantasie tätig[36] — Philoponus bemerkt aber dazu[37]: das sei etwas übertrieben; das treffe nur zu, wenn der Nus sich mit den ἔνυλα beschäftige (ἡνίκα περὶ τὰ μερικὰ καταγένηται)[38]. —

Der νοῦς παθητικός: seitdem das aristot. Nusproblem auf die kurze Formel gebracht wurde „das Problem vom νοῦς ποιητικός und παθητικός", wird von vielen der νοῦς παθητικός am Schluss von Kap. 5 identifiziert mit dem empfangenden Nus. Eine Reihe von Kommentatoren aber lernten wir schon kennen, welche diese Gleichsetzung nicht vollzogen, sondern die Dreiteilung (ν. ποιητικός, ν. δυνάμει, ν. παθητικός) annahmen. Zu ihnen tritt nun auch Philoponus. Er spricht es sehr oft aus: der νοῦς παθητικός ist die Phantasie[39]; er gibt auch eine Analyse des Namens: „νοῦς" nenne A. die Phantasie, weil auch sie ihr Vorstellungsbild in sich habe und in einem einzigen Akt der Berührung es gewinne wie der Nus; παθητικός sei ihr Attribut, weil sie „μετὰ τύπων καὶ οὐκ ἀσχηματίστως γιγνώσκει"[40]. Fragen wir nach dem Verhältnis des νοῦς παθητικός zur Seele, so gibt uns Philoponus zur Antwort: der ν. παθητικός, die Phantasie gehört zu den ἄλογοι δυνάμεις der Seele[41].

In der Einzelerklärung, besonders von ψ III 5, verrät Philoponus ohne Zweifel grossen Scharfsinn; auch hat er wesentlich zur Stärkung jener Richtung beigetragen, welche den Nachdruck auf die Einheit des Seelenlebens legt. Aber seine Gesamtauffassung scheint mir den aristot. Worten nicht gerecht zu werden; Beweis dafür ist

31) 534, 31 ff. — 32) 536, 8 f. — 33) 540, 20. — 34) 437, 40 f. — 35) 541, 20 f. — 36) 535, 1. — 37) 542, 6 f. — 38) vgl. auch 523, 29; 534, 31 ff.; 541, 30 ff. Elfes S. 31 und 47. — 39) vgl. z. B. 525, 13 f.; 542, 2 f.; 523, 29 f. — 40) 5, 37 ff.; 11, 3 f. — 41) 5, 34.

auch die gekünstelte Erklärung mancher Aussagen. Und dies ist um so mehr zu verwundern, als doch er selbst S. 535 ff. seine Vorgänger einer scharfen Kritik unterzieht und die Unmöglichkeit ihrer Erklärungen darzutun sucht.

§ 7. Simplicius.

Einer der bedeutendsten Männer der sterbenden athenischen Schule ist Simplicius. Für uns kommt er in Betracht wegen seines Kommentars zu ψ, der Frucht eines grossen Fleisses und umfassender Gelehrsamkeit. Doch verliert das Werk für uns bedeutend an Wert, weil Simplicius förmlich und absichtlich darauf ausging, zwischen Plato und A. Harmonie zu konstruieren. In der Sache, so meint er, stimmen beide überein, wenn sie auch in den Worten dann und wann sich widersprechen[1]). Naturgemäss führte ihn dieser Standpunkt dazu, manches Fremde in die aristot. Worte hineinzuinterpretieren[2]). Er will die aristot. Nuslehre begreiflich machen durch die Lehre von der Emanation des Niederen aus dem Höheren. Ich gebe zunächst eine kurze Orientierung über seine gesamte Nuslehre[3]): Simplicius redet vom νοῦς ἀμέθεκτος (dem göttlichen Geist), von dem Mλ handle; diesen nennt er auch[4]) den χωριστὸς τῶν ψυχῶν νοῦς, die πρώτη οὐσία καὶ ἀμέριστος, die ἀρίστη ζωή, die ἀκροτάτη ἐνέργεια bei welcher νοῦς = νοητόν = νόησις, welcher ἀιδιότης καὶ τελειότης zukomme, welche ὅρος καὶ αἰτία πάντων sei. Unter ihm steht der sog. κρείττων τῆς ψυχῆς νοῦς, etwas Überindividuelles. [Auch Hayduck versteht in seiner Ausgabe S. 346 s. v. νοῦς „τῆς ψυχῆς" im Sinne von „ἢ κατὰ ψυχήν"; und mit Recht[5])]. Auf ihn folgt der νοῦς ὑπὸ τῆς ἡμετέρας ψυχῆς μετεχόμενος. Er ist gesondert in jeder denkenden Seele[6]); durch ihn wird jede Seele informiert; er ist αἰτία αὐτῆς εἰδητική[7]); er zerfällt wieder in einen höheren und einen tiefer stehenden Teil: in denjenigen, welcher „in sich bleibt" (ὁ ποιητικός) und in denjenigen, welcher „aus jenem hervorgehend, sich der Aussenwelt zuwendet" (ὁ δυνάμει νοῦς)[8]). Aber auch im letzteren ist noch einmal zu unterscheiden zwischen dem unvollendeten Nus und dem

1) vgl. Zeller III 2. 910 f.; Simpl. ad ψ 246, 15 f. — 2) vgl. Hicks LXI, — 3) vgl. Zellee a. a. O. 914. — 4) ad ψ 217, 23 f. — 5) vgl. 235, 19 f.; 243, 24 f.; 244, 40 f. — 6) Daher auch ὁ ἐν ἡμῖν νοῦς: 3, 1 ff. — 7) vgl. 218. 10 ff. — 8) vgl. 244, 37 ff,: διττὸς ἡμῖν ὁ νοῦς, ὁ προιών, ὁ μένων.

ηδη μὲν κατὰ τὴν ἕξιν τέλειος, οὐκ ἐνεργῶν δέ[9]). Wir haben also zunächst eine erste umfassende Substanz, welche eine zweite und dritte aus sich hervorgehen lässt. — Nach dieser allgemeinen Orientierung mögen noch die für unsere Frage besonders einschlägigen Termini in aufsteigender Reihe zusammengestellt werden: der δυνάμει νοῦς wird unter bestimmten Gesichtspunkten genannt: ὑλικός, πάσχων, ἕσχατος, παθητικός, ῥυείς. Der ποιητικὸς νοῦς erscheint auch als ποιῶν, καθαρός, ἀκρότατος ἐν ἡμῖν, ὁ οὐσιώδης τῆς ψυχῆς, ὁ μέθεκτος.

Nach diesen vorbereitenden Bemerkungen können die Hauptgedanken des Simplicius über den προιὼν νοῦς (ὁ δυνάμει νοῦς) dargelegt werden: Er ist eine οὐσία ὑλικὴ καὶ πάσχουσα ὑπὸ τοῦ νοητοῦ[10]), insofern sie die unterste Art des Denkens vollführt; der ὑλικὸς νοῦς ist zur Aufnahme der begrifflichen Formen bereit[11]); er, der Unvollkommene, wird zur Vollkommenheit von fremder Seite geführt, ungefähr wie das Wahrnehmende von den αἰσθητά[12]); indes[13]), erklärt Simplicius, es bestehe ein Unterschied; das Denkobjekt sei nicht etwas ganz Fremdes, sondern schon im Innern auf Grund der Einen Substanz, sodass der Nus eigentlich sich selbst vervollkommne; und man könne nur uneigentlich von einer ἑτέρωθεν πεῖσις reden[14]). Über das Verhältnis des potientiellen Nus zum Körper spricht sich Simplicius 227, 5 f. aus: er ist ἐξῃρημένος πάσης ἀχωρίστου σωμάτων ζωῆς· οὐ δι' ὀργάνου θεωρεῖ[15]).

Der νοῦς καθ' ἕξιν τέλειος ist seinem Wesen nach identisch mit dem potentiellen Nus[16]), nur ist er nicht mehr rein[17]), er ist voll begrifflicher Formen[16]); er kann von sich aus tätig sein, ist es aber nicht immer[18]). Und das Schicksal des potentiellen Nus? — Den νοῦς παθητικός am Schluss des Kap. 5 setzt Simplicius[19]) nicht der Phantasie gleich, sondern dem νοῦς δυνάμει und legt ihm das Attribut φθαρτός bei. Er macht sich aber selbst einen Einwand und löst ihn sogleich[19]): es könnte einer fragen, wie kann er denn untergehen, wenn er doch Nus sein soll und jeder Nus ein ἄυλον ist? — Darauf sei zu sagen: insofern er zunächst potentieller Nus ist, ist

9) vgl. auch 218, 40 ff.; u. 225, 15 f.: dort sogar Dreiteilung. — 10) ad ψ 222. 37 f. — 11) 229, 5 f. — 12) 223, 18 f. — 13) vgl. 224, 3 ff. — 14) 240, 10 f. — 15) 228, 12. — 16) vgl. 229. 3 f.; 229, 36 f. — 17) 226, 1. — 18) 229, 23 f. — 19) vgl. 247. 25 f.

er auch vergänglich; er wird aber ἄυλος νοῦς in Wirklichkeit durch die Verbindung mit dem wirkenden; unter Vergänglichkeit darf man hier nicht das Untergehen im Nichts verstehen, sondern die εἰς τὸ κρειττόνως ὂν συναίρεσις[20]).

Den sog. νοῦς ποιητικός in Kap. 5 fasst Simplicius als τὸν κατ' αὐτὴν ἱστάμενον τὴν οὐσιώδη ἐνέργειαν νοῦν καὶ τὰ εἴδη νοοῦντα, οὐ τὰ προιόντα, ἀλλὰ τὰ ἐν αὐτῇ τῇ οὐσίᾳ τῆς ψυχῆς μένοντα[21]) Wie A. die Tätigkeit des unvollkommenen Nus der Wahrnehmungstätigkeit angeglichen habe, — der Vergleichspunkt war die ἑτέρωθεν πεῖσις — so gleiche er jetzt die Tätigkeit des wirkenden Nus der Tätigkeit des ὑπὲρ αὐτὴν (λογικὴν ψυχὴν) νοῦς an[22]); er nenne aber sofort auch die Unterschiede: der Nus in der Seele denke nur ab und zu; erst wenn er getrennt sei, sei er, was er sei, während der überseelische Nus immer tätig und getrennt sei. Die Aufgabe des wirkenden Nus wird erläutert durch die Ausführungen des Simplicius zu den Worten: „οἷον τὸ φῶς“[23]): συμπλέκεται ὁ οὐσιώδης τῆς ψυχῆς νοῦς τῷ προιόντι . . . Die Farben seien wohl vorhanden, aber nur potenziell; das Licht erst mache sie wirklich sichtbar; auch der wirkende Nus vervollkommne die im potenziellen Nus ruhenden γνωστά. — Von hier aus verstehen wir es auch, dass Simplicius den wirkenden Nus ἀρχὴ καὶ αἰτία τελειωτικὴ τοῦ δυνάμει nennt[24]). Über sein Wesen geben verschiedene Wendungen Aufschluss: τῇ οὐσίᾳ ἐνέργεια[25]), τὸ εἶναι αὐτῷ ἐν τῷ ἤδη ἐνεργεῖν[26]), ἀφ' ἑαυτοῦ τέλειος, ἀπαθὴς ὡς ὑπ' οὐδενὸς πάσχων[27]), er ist χωριστός· ἀλλ' οὐ τὸ ἀεὶ κεχωρισμένον ἀκουστέον, ἀλλ' ὅς ποτε μὲν ἤδη κεχωρισμένον πάσης τῆς ἔξω τεινομένης ζωῆς ἢ παρεσκευασμένον πρὸς χωρισμόν[28]), er ist ἄυλος, νοῶν, νοητός, ἁπλοῦς[29]). Die menschliche Seele ist durch ihn dem Ewigen verbunden[30]), weil er in der Seele ist[31]). Dem κρείττων νοῦς gegenüber verhält er sich nicht ganz unempfänglich; er ist συμφυεὶς αὐτῷ καὶ ἑνωθεὶς κατὰ τὴν ἄκραν αὐτοῦ οὐσίαν, ἵνα καὶ ἄριστα τῷ τελειοῦντι ἑνῶται[32]). Sein Sein a parte ante et post wird bestimmt

20) Wenn auch Simpl. unter dem νοῦς παθητικός nicht die Phantasie versteht, so sagt er doch an vielen Stellen, A. habe auch die Phantasie als „νοῦς“ angesprochen, vgl. u. a. 220. 37 f.; 286, 30 f. — 21) 240, 11 f. — 22) 240, 25 f. vgl. 15, 5: τὸν ἐξηρημένον μιμεῖται. — 23) 242, 37 f. — 24) 243, 34 f. — 25) 5, 15 f. — 26) 230, 2 f. — 27) 234, 32 f.; 243, 10 f. — 28) vgl. 243, 10 ff. — 29) 246, 15 f. — 30) 5, 15 f. — 31) 223. 5 f.; 234, 32 f. — 32) 243, 21 f. —

durch die Worte: ἀιδίως προϋπῆρχεν[33]); er ist unempfänglich gegenüber dem Tod und der Vernichtung[34]). Simplicius kann sich überhaupt gerade in dieser Frage nicht genug tun, immer wieder die Übereinstimmung zwischen Plato und A. zu betonen: τὴν πρὸς Πλάτωνα αὐτοῦ συμφωνίαν θαυμάσωμεν[35]). Aber wenn der Nus ewig und unvergänglich ist, warum erinnern wir uns dann nicht mehr an die Gedanken aus unserer Präexistenz[36])? — Der wirkende Nus, lautet die Antwort, sei zwar unsterblich, der empfangende aber vergänglich; ohne ihn, der seine Tätigkeit auf die σωματοειδῆ ζῶα erstrecke, könne der unvergängliche, wirkende Nus nichts von den μνημονευτά denken, welche φανταστά seien; ἐν τῇ περὶ τῶν μνημονευτῶν νοήσει δεόμεθα πάντως τοῦ μέχρι φαντασίας προιόντος λόγου, καὶ ἄνευ τούτου οὐδὲ ὁ ἀπαθὴς τῶν μνημονευτῶν τι νοήσει. οὐ γὰρ δὴ ἁπλῶς ἀκουστέον τὸ „οὐδὲν“ ὡς μηδὲν τοῦ ἀπαθοῦς ἄνευ τοῦ παθητικοῦ νοοῦντος· πῶς γὰρ ἔτι χωριστός, πῶς ἀμιγής, πῶς τῇ οὐσίᾳ ἔσται ἐνέργεια!

Die Erklärung des Simplicius führt in ihrer ganzen Ausprägung offenbar vom genuinen Aristoteles ab; aktuelle Bedeutung hat sie höchstens noch in Einzelpunkten; so scheint mir Bullinger bei seiner Erklärung des νοῦς παθητικός in gewisser Abhängigkeit von ihm zu sein.

§ 8. Zusammenfassung.

Origenes erklärt einmal in seiner Schrift gegen Celsus[1]): Keiner von uns wird sagen . . . „ich weiss alles, was Plato aufgestellt und vorgetragen hat“, da selbst seine Erklärer . . . gar sehr von einander abweichen. — Mit vollem Recht wenden wir dieses Urteil auf die Erklärer des Aristoteles in unserer Frage an. Es trifft besonders zu auf die Beantwortung der beiden Hauptfragen: 1. was ist zu verstehen unter dem νοῦς παθητικός (Schluss von Kap. 5)? 2. was unter dem sog. νοῦς ποιητικός des Kap. 5; und was ist seine Aufgabe?

Das Bild, welches die voraufgehende Skizze uns bietet, ist in der Zusammenfassung folgendes: 1. Der παθητικὸς νοῦς wird gleichgesetzt[2]): a) dem potenziellen Nus in ψ III 4: von Aristokles und Simplicius; nach Aristokles geht er zu Grunde; Simplicius sagt

33) 247, 40 f. — 34) 246, 15 f. — 35) ebd. — 36) 247, 40 f.
1) I, 12. — 2) Alexander schweigt leider über die Sache.

als echter Neuplatoniker: er wird vom höheren Nus aufgesogen; b) der Phantasie bzw. der niederen Seele: von Theophrast, Themist, Plutarch, Ammonius (?), Asklepius, Marinus, Philoponus. Sie alle sagen, er sei vergänglich.

2. Der νοῦς ποιητικός wird gleichgesetzt bzw. angenähert: a) der Gottheit oder einem überseelischen Wesen: von Eudem, den „Vorgängern des Alexander", Aristokles, Alexander, Marinus und Priscian; b) den Axiomen als den Prinzipien jedes Wissens: von „den Vorgängern des Themist"; c) Eine dritte Gruppe erklärt: der wirkende und potenzielle Nus sind dem Subjekt nach identisch: so Theophrast (?), Plutarch, Ammonius, Philoponus; Simplicius nimmt eine gewisse Mittelstellung ein.

3. Die Aufgabe des wirkenden Nus wird so umschrieben: a) er macht den potenziellen Nus zum wirklichen Nus; er gleicht dem Licht, das auf das Auge wirkt: so Aristokles und Themist. Alexander meint: er informiere dem Künstler gleich den potenziellen Nus und bedinge so das Sein der Noeta in ihm; so gleiche der wirkende aber sehr der Gottheit, wie sie von A. beschrieben worden sei. b) Als kurze Formel für die Gesamtheit der Axiome fällt ihm die Aufgabe zu, neue Wahrheiten zu bedingen. — c) Plutarch erklärt: er weckt die Erinnerung; ähnlich Priscian: er macht die angeborenen Ideen wieder klar; ebenso dachte wohl auch Simplicius. Ammonius meint: er bearbeitet den errungenen Wissensschatz in uns selbständig. Wie Philoponus dachte, liess sich nicht eindeutig feststellen.

Zweites Kapitel.

Die aristotelische Lehre vom sog. νοῦς ποιητικός und παθητικός im Mittelalter.

Das rege Interesse, welches das ausgehende Altertum der aristotelischen Philosophie entgegenbrachte, lebte auch im Mittelalter fort. Zunächst standen fast nur die Araber in einem traditionellen Zusammenhang mit dem aristot. Denken. Durch mündliche Übertragung mag bei ihnen mehr eingedrungen sein, als die Übersetzungsliteratur vermuten lässt. Indes, nicht das unverfälschte System des Stagiriten kam an die Araber als aristot. Philosophie, sondern es

war durch die Umschreibungen und Erklärungen zum Inbegriff einer Weltanschauung umgestempelt, die A. selbst von sich gewiesen hätte; man bearbeitete den A. des Alexandr Aphrod. und der Neuplatoniker Themist und Porphyr[1]). Von der arabischen Philosophie ging die Anregung auf das christliche Abendland aus. In der Zeit der werdenden Scholastik war es vor allem Plato, vor dessen übermächtiger Grösse man sich beugte; A. war der älteren Scholastik nur der Logiker. Man kannte von ihm eben zunächst nur das Organum durch die Vermittlung des Boethius; freilich war auch eine Reihe metaphysischer, naturphilosophischer und psychologischer Begriffe des A. durch indirekte Überlieferung bekannt. Anders wurde die Sachlage, als um die Wende des 12./13. Jahrhunderts mit der arabischen Philosophie auch deren Quelle, A., in allen seinen philosophischen Hauptschriften zugänglich wurde. Jetzt war nicht mehr Plato, sondern A. gemeint, wenn, wie z. B. unzählige Male bei Thomas von Aquin, ein Satz des „philosophus" als Gewähr angeführt wurde; jetzt war Aristoteles „der Meister derer, die da wissen", wie Dante ihn feiert[2]). Dass freilich die Werke des A. zunächst nur auf dem Umweg über die Araber bekannt wurden, empfand man schon bald als einen Notbehelf; Wilhelm von Moerbeke, Heinrich von Brabant, Robert Grosseteste u. a. veranstalteten daher Übersetzungen des A. direkt aus dem Griechischen. Sie zeigen nur unerhebliche Abweichungen vom Originaltext, weil sie mit sklavischer Treue angefertigt waren, nicht selten mit Verleugnung des lateinischen Sprachcharakters[3]).

Auch in dieser Periode bildete wieder die aristot. Lehre vom sog. νοῦς ποιητικός und παθητικός den Gegenstand verschiedener Erklärungen. Die folgende Darstellung will nur einige wichtige Ausschnitte geben. Eine umfassende Darstellung der Erklärungen des MA. ist überhaupt noch gar nicht möglich, da noch zu viel Material ungedruckt in den Bibliotheken ruht. Die beiden diametralen Erklärungen, die wir als die wichtigsten des Altertums kennen lernten, finden wir auch im MA. scharf ausgeprägt: 1. der sog. ποιητικὸς νοῦς ist ein Wesensbestandteil der menschlichen Seele. Thomas von Aquin ist der Hauptvertreter dieser Erklärung; seine Auffassung mag

1) vgl. Goldziher a. a. O. 46 und 51. — 2) vgl. Bäumker 312 ff. — 3) vgl. ebd. 328 und Endres 49.

ausführlich dargelegt werden, weil er den Kulminationspunkt der Scholastik repräsentiert und die neuesten Erklärungen zum Teil oder ganz auf ihm ruhen. — 2. Der wirkende νοῦς ist die Gottheit. Die wichtigsten Vertreter dieser Erklärung sind Avicenna und Averroes[4]); die Theorien dieser Männer darzustellen, mag genügen. Voran stelle ich jedoch die Erklärung des Sophonias in seiner griechischen Paraphrase, da bis jetzt über sie kaum etwas Zusammenfassendes zu finden ist.

§ 9. Sophonias.

Die griechische Paraphrase des Mönchs Sophonias steht zwar den übrigen griechischen Erklärungen unseres Problems zeitlich sehr nach (sie gehört wohl dem 13./14. Jahrhundert an); aber sie ist besonders für die Textgeschichte von hohem Wert und neuere Kommentatoren gingen oft auf sie zurück[1]). Eine Darstellung der darin enthaltenen Erklärung unserer Frage ist daher gerechtfertigt, zumal sie auch zahlreiche historische Reminiszenzen bietet.

Theorien der Vorgänger: Sophonias berichtet von Erklärungen, die ihm vorlagen; sie betreffen besonders den sog. wirkenden Nus: bei Erklärung der Stelle „οἷον τὸ φῶς“ erwähnt er folgende (neuplatonische) Meinung[2]): die Sonne macht die Farben, welche in der Dunkelheit der Möglichkeit nach sichtbar sind, durch Bestrahlung zu wirklichen, sie gibt ihnen nicht erst das Sein; so vervollkommnet auch der wirkende Nus den möglichen, er prägt ihm nicht erst neue Formen ein, sondern er ist κρυπτόμενα διὰ τὸν ἀπὸ τῆς γενέσεως καρὸν ἐκφαίνων [εἴδη]. Im vorweltlichen Leben (προϋπαρξις) wurde der Nus gleichsam mit Formen gefüllt. Daneben kennt Sophonias in der Frage: ist der wirkende Nus in uns, wie der mögliche, oder ist er nicht der unsrige? fünf frühere Lösungsversuche[3]): 1. der νοῦς ποιητικός wird gleichgesetzt dem νοῦς θεῖος καὶ δημιουρ-

4) Der englische Franziskaner Roger Bacon (ca. 1294) verbindet in seinem opus maius Grundanschauungen der älteren Franziskanerschule mit Lehren der Araber; er lässt das höhere Wissen des Menschengeistes durch eine aus den göttlichen Urbildern kommende Erleuchtung vollendet werden; diese auf Augustin gestützte Erklärung findet er wieder in der Lehre Alfarabis und Avicennas von der Erleuchtung der möglichen Vernunft durch den tätigen Verstand; ja er will die dunklen Sätze des A. in diesem Sinn verstanden wissen, vgl. Bäumker 360. — 1) vgl. Hayducks praefat. V ff. — 2) 135, 20 ff. 3) vgl. 136, 3 ff.

γικός, welcher alles denkt, während der „menschliche“ Nus dies nicht kann. 2. Er ist ein ἕτερος ἔξωθεν, verschieden von dem πρῶτος καὶ θεῖος, überlegen dem unsrigen, aber ihn beleuchtend. 3. Er ist nicht ἀλλότριος, sondern in unserer Seele sind zwei Noes: a) δυνάμει, b) ἐνεργείᾳ; b vervollkommnet a; a ist immer in der Seele; b kommt θύραθεν herein. 4. Er ist der Nus des Lehrers, welcher den Nus eines andern, der noch potenziell ist, zu einem wirklichen macht, während er selbst früher auch potenziell war. 5. Beim fünften Lösungsversuch meint Sophonias, er habe am meisten für sich: ein und derselbe ist der potenzielle und wirkliche Nus; nicht von aussen kam der letztere hinzu, sondern in der Einen, einzelnen Menschenseele ist immer auch ein besonderer, individueller Nus, der sich allerdings in einen τέλειος und ἀτελής scheidet.

Für die eigene Erklärung des Sophonias ist es fast unmöglich, eine ins Einzelne gehende Terminologie herauszustellen. Die drei Hauptunterscheidungen aber sind: νοῦς παθητικός (= Phantasie), ὁ ἡμέτερος, ἀνθρώπινος, ψυχικὸς νοῦς (von den verschiedenen Seiten, nach denen er sich darbiete, sei besonders in ψ III, 4 und 5 die Rede), der überseelische Nus (Sophonias verwendet ihn, um die Tätigkeit des „menschlichen“ Nus zu illustrieren). — Über das Wesen und die Aufgabe des νοῦς παθητικός am Schluss von cap. 5 sagt Sophonias: der παθητικὸς νοῦς sive φαντασία κυρίως sei eine νόησις, welche sich mit den μερικτά[4]) (= mit den durch die Wahrnehmung in die Seele eingegangenen einzelnen Vorstellungsbildern) beschäftige; er sei vergänglich; ohne ihn könne der menschliche Nus nichts Transsubjektives denken (τῶν ἐν τῷ κόσμῳ τι)[5]). — Der überseelische Nus, der auch ὁ δημιουργικὸς καὶ οὐσιοποιός, ὁ κατ᾽ ἐνέργειαν πρῶτος καὶ θεῖος νοῦς genannt wird, gleicht nach Sophonias der Sonne, während der „menschliche“ Nus dem Licht gleicht[6]); er überragt den menschlichen Nus, insofern er ἀθρόως καὶ μιᾷ ἐνεργείᾳ πάντα νοεῖ καὶ ἀμεταβάτως, während der menschliche Nus selbst in seiner höchsten Form nur das eine und dann das andere denken kann, in einem Übergang vom einen zum andern[7]). —

Als Abschluss der Erklärung des Nusproblems bringt Sophonias S. 132 ff. eine Zusammenfassung des von ihm Vorgetragenen. Wir

4) opp. τὰ καθόλου vgl. 116, 35 ff. — 5) 134, 35 ff. — 6) 125, 20 ff. — 7) 126, 8 ff.

beginnen unsere Darstellung des höheren menschlichen Nus am besten damit. Im Vordergrund steht der Gesichtspunkt, dass es im Nus eine Entwicklung gibt: seiner Substanz nach ist er[8]) Einer, ein mehrfacher aber nach seinen Betätigungen und seinen Anlagen; die einzige οὐσία spricht man als δυνάμει νοῦς an, ehe sie etwas gelernt hat; sie ist in den Kindern; sie wird καθ' ἕξιν νοῦς, wenn man wissend geworden ist, aber nicht tätig ist mit seinem Wissen; der κατ' ἐνέργειαν νοῦς tritt auf, wenn man tätig ist. Ausserdem wird der menschliche Nus genannt ὁ κυριώτατος καὶ κατ' ἐνέργειαν, welcher Wirklichkeit ohne Potentialität ist, von welchem der δυνάμει νοῦς d. h. die διάνοια = der im Syllogismus sich betätigende Nus[9]) die Prinzipien hat. In dieser letzteren Form ist der Nus unsterblich, er kann sich aus der Verbindung mit dem diesseitigen Leben lösen und selbständig weiterexistieren; seine Tätigkeit ist dann nur das Sich-selbst-denken. — Was wir eben referierten, sind nur Umrisse. Sie müssen vollere Gestalt annehmen: die Betrachtung des menschlichen Nus (im engern Sinne) eröffnet Sophonias mit einem Exkurs über die aristot. Erkenntnistheorie bezw. -psychologie (S. 121/24; ähnlich S. 116 f.). Dabei redet er zunächst von einem νοῦς ἐνεργείᾳ, und von einem νοῦς δυνάμει = διάνοια. Näherhin führt er aus: die διάνοια gehe auf das Allgemeine, indem sie vom einen zum andern sich wende, verbindend und trennend. Dazu biete der eigentliche Nus die προτάσεις; der Nus selbst sei immer wahr; er sei wie die Wahrnehmung und Phantasie eine ἁπλῆ δύναμις γνωστική, die in Einem Akt vollführe die λῆψις τῶν ὅρων καὶ τῶν κοινῶν ἐννοίων, οἷον ὅτι τόδε ζῶον ἢ ἄνθρωπος· νοῦ γὰρ εὕρημα εἰ ὅροι καὶ αἱ ἁπλαῖ φωναί, αἱ δέκα κατηγορίαι; er vergleiche nicht, er habe es zu tun mit dem Allgemeinen, Ewiggültigen[10]).

An diese vorbereitenden Ausführungen schliesst Sophonias S. 124, 13 ff. eine Spezialbetrachtung über den menschlichen (höheren) Nus an; er lehnt sich dabei ganz an den aristot. Text in Kap. 4 f. an; eigentümlich ist jedoch, dass er den Inhalt von Kap. 5 ganz in Kap. 4 hineinwebt. Der Nus wird bezeichnet als νοητικὸν μόριον τῆς ψυχῆς, welches das Göttliche in uns sei; seine Tätigkeit, das Denken, gleiche dem Wahrnehmen, sei also ein Leiden durch das Noeton; doch sei

8) 132 f. — 9) vgl. 117, 19 ff. — 10) vgl. 122 f.

leiden = vervollkommnet werden; er sei ἀπαθής = nicht gelitten habend, ἀμιγής = nicht vermischt mit dem Körper; aber Wahrnehmen und Denken seien auch verschieden[11]); beim Wahrnehmen kommen die Objekte ganz von aussen; beim Denken aber seien sie schon in der Seele; aber auch hier gebe es ein Empfangen, denn der Nus bekomme etwas, was er nicht (aktuell) gehabt habe; andererseits aber könne man sagen, der Nus gebe sich die Objekte selber. Er sei ja dem Wesen nach = die Seele; die Seele aber habe schon die Noeta in den Wahrnehmungen; er sei also gebend und wirkend. — Diese Gedanken fand Sophonias nun offenbar, wenn ich ihn recht verstehe, in Kap. 5 ausgedrückt, sodass er in der Seele einen empfangenden und gebenden Nus annahm; der letztere legt, dem Künstler gleich, über den ersteren, welcher nur logisch von ihm verschieden ist, das Noeton. Der von dieser Seite angeschaute Nus ist τῇ οὐσίᾳ ἐνέργεια; so lang er im Körper ist[12]), denkt er nur hier und da; wenn er aber von ihm endgültig getrennt ist, hat er sein eigenes Sein und ist unsterblich und ewig. — Jetzt greift Sophonias wieder auf des Aristot. Ausführungen in Kap. 4 zurück, indem er den Nus sofort wieder als eine Einheit behandelt: er denkt alles, auch die θεῖα εἴδη[13]); seine Objekte sind ἁπλᾶ und σύνθετα (ἄγγελος und ὕδωρ); aber er verhält sich verschieden ihnen gegenüber; hat er sich in Wirklichkeit die Noeta assimiliert[13]) und beschaut er sie nach Belieben dann wieder, dann ist er jener „wertvolle“ Nus, von dem Sophonias S. 64, 25 ff. redet, der sein eigener ταμίας ist bei Ruhe und Tätigkeit. —

Dem Versuch des Sophonias, den wir nach Möglichkeit klar zu machen suchten, können wir nicht jede Anerkennung versagen; er zeigt ein ernstliches Ringen, alle Aussagen des Aristoteles von einem einheitlichen Gesichtspunkt aus zu einer einheitlichen Erklärung zusammenzufassen; ob ihm das gelungen ist, ist eine andere Frage. Den Schlüssel glaubte Sophonias gefunden zu haben in der wesenhaften Einheit der höheren und niederen Seele; daraus ergab sich ihm, dass er nur bei der Wahrnehmung mit zwei wirklich geschiedenen Elementen einem wirkenden (Objekte) und einem empfangenden (Seele) rechnen musste, während beim Denken das Wirkende und Empfangende nur noch logisch zu scheiden waren.

11) 125, 7 ff. — 12) vgl. auch 135, 34 ff. — 13) 126, 3 ff.

§ 10. Avicenna und Averroes.

Wie Avicenna und Averroes über unser Problem dachten, hat Brentano ausführlich dargelegt. Im Anschluss an ihn, Renan und Goldziher referiere ich:

1. Avicenna: Avicennas Erklärung ist nicht neu. Die Lehre, welche Alkindi (ca. 870) in den Grundzügen entworfen hatte, baute Alfarabi (ca. 950) in den „Ansichten der Leute des Musterstaates" zu einem verwickelten System der Emanation der Sphären und der separaten Intellekte aus, das allerdings durch das in der Metaphysik des Avicenna entworfene Bild immer mehr verdrängt worden ist[1]). Nach Avicenna[2]) gibt es einen intellectus materialis (= νοῦς δύναμει), eine intelligentia agens (= νοῦς ποιητικός). Unter dem νοῦς παθητικός am Schluss des Kap. V versteht er offenbar eine niedere Seelenkraft, welche gleichsam die aufbewahrende Schatzkammer ist (memorialis vis)[3]). Der Verstand, der alles wird, ist im Menschen als seinem Subjekt, nicht aber der Verstand, der alles wirkt. Der potenzielle Verstand ist das passive Substrat der Ideen, das menschliche Erkenntnisvermögen, das als höchste Seelenkraft nicht mit dem Leib vermischt ist; in diesem höchsten Teil lebt die Seele ohne den Körper weiter. Damit dieser mögliche Verstand aber nun auch erkenne, müssen ihm von einer anderen, vom Wesen des Menschen getrennten, rein geistigen Substanz die Ideen mitgeteilt werden; alle intelligiblen Formen präexistieren nämlich in den reinen Geistern; von einer höchsten Intelligenz fliessen sie über in niedere Intelligenzen; die letzte Vermittlerin an uns ist die intelligentia agens (νοῦς ποιητικός); die Phantasmen bereiten den aufnehmenden Verstand nur vor, aber diese Vorbereitung ist wesentliche Vorbedingung des Denkens. Das einmal Gedachte bleibt aber nicht immer in der Seele, sondern so oft wir denken, muss die Form von neuem von der wirkenden Intelligenz unserm Verstande zufliessen.

Mit Recht sagt Brentano dazu[4]), man sehe deutlich, dass die aristot. Lehre eine seltsame Umbildung erfahren habe, das Sinnliche höre auf, Quelle der Erkenntnis zu sein; in einer offenbar an Plato erinnernden Weise soll die sinnliche Vorstellung ja nur noch für einen Anlass zur geistigen Erkenntnis gelten.

1) Goldziher S. 58 f. — 2) vgl. Brentano 8 ff. — 3) ebd. 12. — 4) S. 14 f.

2. Averroes: Die Aufgabe, die sich Averroes in seiner ein ausgedehntes Gebiet der aristotelischen Literatur umfassenden Tätigkeit als Kommentator gesetzt, bestand in dem Zurückgehen darauf, was er für die echte aristotelische Lehre hielt; indes, die beiden Auswüchse des neuplatonischen Aristotelismus, die Sphärenemanation und die Intellekttheorie, hat auch er aus seinem System nicht ausgeschaltet; der letzteren hat er sogar eine feinere Ausbildung verliehen (vgl. Goldziher S. 64). Der „excessive Enthusiast für Aristoteles" hat nämlich folgende Terminologie[5]: intellectus passibilis (ν. πάθη.), intellectus materialis (ν. δυνάμει), intellectus agens (ν. ποιη.). Der intellectus passibilis ist ihm die Einbildungskraft bezw. das Vermögen, die individuellen Vorstellungen zu unterscheiden und miteinander zu vergleichen[6]; als etwas Individuelles geht er unter[7]. Der intellectus materialis und agens d. h. der Verstand, der alles wird und wirkt, ist zu fassen als zwei geistige Substanzen, welche einerseits vom Menschen, andrerseits auch von einander getrennt sind[8]; beide existieren je nur einmal für alle Menschen: alle, die waren, sind und sein werden, erkennen, was sie erkennen, in demselben erkennenden Vermögen und durch die Tätigkeit derselben wirkenden Kraft[9]. Aber wie kann man dies noch unser Denken nennen, wie kann A. noch sagen: „in der Seele sind diese Unterschiede"? Die Antwort lautet[10]: die Tätigkeit des Einen, absoluten, wirkenden Verstandes macht die in unserer Seele seienden Phantasmata intelligibel; dann empfängt der Eine, überseelische, materiale Verstand die Begriffe der sensiblen Dinge und dann haben die erkannten Formen ein doppeltes Subjekt: die Phantasie und den materialen Verstand; dann ist aber offenbar auch — und hier liegt der Schwerpunkt — eine Form des materialen Verstandes mit uns verbunden, dann muss aber auch, da jede Form mit ihrem Subjekt eine Einheit bildet, der materiale Verstand selbst, wenn auch nur vielleicht partiell, mit uns vereinigt sein und wir erkennen nun durch den materialen Verstand wie durch eine angeborne Erkenntniskraft. Aber noch mehr[11]: wir nehmen zugleich mit den erkannten Wahrheiten als den Wirkungen auch den wirkenden Verstand, die Ursache, auf; je mehr also einer Phantasmata aufnimmt, umsomehr nimmt er materialen Verstand

5) ebd. — 6) ebd. S. 15. — 7) ebd. S. 17. — 8) ebd. S. 14. — 9) ebd. S. 17. — 10) vgl. ebd. S. 18 f. — 11) ebd. S. 22.

auf und umsomehr verbindet er sich dadurch mit dem wirkenden. So konnte A. sagen: „in der Seele“.

Dass der grosse arabische Peripatatiker, der sich die Aufgabe gestellt hatte, den A. von allem fremden Beiwerk zu reinigen, nicht nur den wirkenden Verstand — das wäre nicht ohne Grund geschehen —, sondern auch den empfangenden in das Gebiet des Überindividuellen verweist, nennt Goldziher (S. 65) nicht mit Unrecht einen Sprung ins Mystische, eine Psychologie, die hart an die Grenze des Mythologischen streife, wenn sie diese nicht bereits überschritten habe (S. 59). Eine solche Erklärung ist, um mit Renan [12]) zu reden, le 3. livre du traité de l'âme, interprété avec la subtilité, les rapprochements hasardés et le mélange de doctrines mystiques qui caracterisent la philosophie arabe.

§ 11. Thomas von Aquin.

In dem Grundgedanken, dass der wirkende Nus zum Wesen des Menschen gehört, stimmt mit Sophonias Thomas, „der Fürst der Scholastik“, überein. Die Scholastik im allgemeinen ist nicht einig über den Sinn des Kap. V. Wilhelm von Auvergne erklärt sogar einmal, ihm komme es gar nicht verwunderlich vor, dass man über diese Stelle noch nicht einig geworden sei; A. selbst sei sich nicht klar gewesen, ob der wirkende Nus einer in allen oder in jedem Individuum verschieden sei, ob er forma et actus substantialis corporis sei oder nicht; bald habe A. für das eine, bald für das andere gesprochen [1]). Die Erklärung des Thomas ist charakterisiert durch seine polemische Stellung den Arabern gegenüber. „Non tam peripateticus quam peripateticae philosophiae depravator“ ist ihm Averroes. Der Aquinate behandelt unsere Frage sehr ausführlich vor allem in seinem Kommentar zu ψ; auf ihm beruht auch die folgende Darlegung. Die Methode der Auslegung bei Thomas ist im Vergleich zu seinem Lehrer Albert d. G. neu und eigentümlich. Im Gegensatz zu ihm, der Paraphrasen mit selbständigen Ergänzungen und weit ausgreifenden Digressionen schrieb, verfuhr Thomas streng philologisch. Dieses Eingehen auf die Lehre des A. hat die selbstverständliche Folge, dass die thomistischen Kommentare in der Regel keinen Aufschluss über

12) S. 122. — 1) vgl. Schneid S. 113 f.

die eigene Ansicht des Kommentators in der betr. Frage bieten (vgl. Endres 49).

Aber umso wertvoller sind sie für uns, zumal Thomas immer bei aristot. Darlegungen der logischen Verbindung nachspürt und fehlende Zwischenglieder ergänzt[2]). Als eine andere Eigentümlichkeit mag noch erwähnt werden, dass Thomas den A. zwar scharf und mit allen Schwierigkeiten erfasst, dass er aber die Schwierigkeiten immer ausgleichen will.

Thomas unterscheidet einen intellectus agens und possibilis. Der erstere wird auch intellectus in habitu genannt, der letztere intellectus in actu, secundum actum. Eine dritte Art ist der intellectus passivus (= ν. παθητικός des Kap. 5). Der intellectus possibilis (= ν. δυνάμει) ist leidlos und ungemischt, wie der intellectus agens, er ist separabilis = non habet organum corporale sicut sensus[3]); non est aliquid corporeum vel commixtum ex rebus corporalibus[4]); der niederen Seele gegenüber ist er nicht separatus sicut substantiae separatae, sondern in ihm erhebt sich die Tätigkeit der Einen menschlichen Seele über die facultas materiae corporalis[5]). Seine Aufgabe ist: recipere intelligibilia[6]), er ist also potentia receptiva omnium formarum intelligibilium[7]) oder anders ausgedrückt: er nimmt die species intelligibilis auf[8]), deren subiectum ein phantasma in uns ist[9]); näherhin: movetur a phantasmatibus sicut sensus a sensibilibus[10]); er ist aber nicht immer tätig: intellectus possibilis quandoque intelligit et quandoque non; er ist unzerstörbar und ewig wie der wirkende[11]). Über die Postulierung des int. agens sagt Thomas[12]): der Kampf gegen die Ideenlehre des Plato habe A. dazu geführt; Plato sei der Ansicht gewesen, die Begriffe existieren getrennt von der Materie, sie seien intelligibiles actu; er habe also keinen intellectus agens gebraucht; A. dagegen habe erklärt, die Begriffe seien in der Materie (species intelligibiles in phantasmatibus)[13]); sie seien nicht intelligibiles actu; sie können also nicht auf den potentiellen Intellekt einwirken; denn alles, was wirken solle, müsse aktuell sein; sie müssen also aktuell gemacht werden; das können sie nur durch einen Intellekt; also habe A. einen Intellekt postulieren müssen, welcher den

2) Rolfes, Die Textauslegung . . . S. 9. — 3) Thomas a. a. O. 219. — 4) ebd. 204. — 5) 209. — 6) 219. — 7) 235. — 8) 204. — 9) 208. — 10) 230. — 11) 221. — 12) 218 f. — 13) vgl. S. 219.

Begriffen wirkliches Sein gebe, indem er sie von der Materie abstrahiere und so zu wirklichen mache. Dieser wirkende sei potens alia sibi similia facere [14]). Brentano [15]) versteht dies so: der intell. agens wirkt auf die Phantasmen; er verwandelt sie in etwas Geistiges; dies ist notwendig, da nichts Körperliches auf etwas Geistiges einwirken kann. Der wirkende Intellekt ist aber nach Thomas nicht substantia separata, nicht wesenhaft verschieden vom potenziellen; es sind nur 2 potentiae mit verschiedenen operationes; beide der potenzielle und der wirkende Intellekt sind im Menschen [16]). Auch der wirkende Intellekt ist nicht immer tätig [17]); er ist impassibilis, immixtus, separabilis; diese Eigenschaften hat er gemeinsam mit dem potenziellen. Ihm allein d. h. dem Einen menschlichen Intellekt, sofern er eine aktive Seite an sich hat, ist eigen, in actu secundum suam substantiam zu sein [16]). Auch er ist wie der potenzielle unvernichtbar und ewig, quod non semper fuerit, sed quod semper erit [17]). Der intellectus passivus ist ein Teil der Seele, pertinet ad partem sensitivam, er wird Intellekt genannt, in quantum aliqualiter participat rationem, oboediendo rationi et sequendo motum eius, ut dicitur in primo ethicorum. Er ist für den höheren Intellekt notwendig: sine hac parte animae corporali intellectus nihil agit . . . non enim intelligit aliquid sine phantasmate. Er ist corruptibilis [18]).

Auch in der Erklärung des Thomas bleiben noch Rätsel. Dadurch aber, dass er die ganze Problemstellung ausdrücklich in das historische Milieu, aus dem sie nach einer Seite hin erwuchs, zurückversetzte, dass er bei seiner Erklärung ausging von der aristot. Begriffsmetaphysik und damit wirklich einen Ausgangspunkt für die Lösung unseres Problems berührt hat, zeigt er sich als scharfsinnigen Exegeten und gewiegten Kenner des A.

Einen Rückschlag gegen seine Erklärung bedeutet die des Suarez [19]), die sehr an die Auffassung des Sophonias anklingt: dieselbe Seele erkenne durch die Sinne und die Vernunft; die Gegenwart der sinnlichen Vorstellung genüge daher, um die Vernunft zur Äusserung ihrer Tätigkeit anzuregen; die Vernunft als intellectus agens übertrage in sich als den intell. possibilis das intelligible Bild, von dem die Phantasie das Sinnliche habe.

14) 220. — 15) S. 26. — 16) Thomas 219 f. — 17) 221. — 18) 222. — 19) vgl. Brentano S. 26.

Das ausgehende Mittelalter bietet den gleichen Anblick wie das beginnende: die Aristoteleserklärer waren unter sich durch Interpretationsverschiedenheiten gespalten. Gegen Ende des Mittelalters verschärfte sich der Gegensatz noch; an die Kommentatoren Alexander von Aphrod. einerseits und Averroes andrerseits schlossen sich weitverzweigte Schulen, zwischen denen die naturalistischen und pantheistischen Nüancen in der Umbildung der aristot. Lehre vom Wesen der Menschenseele und der Art ihrer Unsterblichkeit vielfach hin und her erörtert wurden. Diesen Strömungen gegenüber suchten die grossen humanistischen Philologen wie Rudolf Agricola, Faber Stapulensis, Julius Skaliger, eine von der Tradition möglichst unbeeinflusste Erkenntnis der aristot. Lehre zu gewinnen[20]). Aber noch heute fehlt uns eine übereinstimmende Erklärung.

Drittes Kapitel.

Neuere Lösungsversuche.

Die Aristoles-Forschung blühte und blüht auch in der Neuzeit. Für die neuscholastische Philosophie ist A. kraft der Autorität des Thomas von Aquin „der Philosoph". In seiner Entelechienlehre greift Hans Driesch auf A. zurück. Die historisch-philologische Beschäftigung mit den Schriften und dem System des A. fördert Jahr für Jahr neue Werke zu Tage. Seine Begriffsmetaphysik, seine Syllogistik, seine Erkenntnistheorie u. s. w. sind Kontroversobjekte. Kann es uns da wundern, wenn auch das alte Rätsel wieder zur Diskussion stand und steht: seine Lehre vom sog. νοῦς ποιητικός und παθητικός? Die Richtungen, welche uns in der neueren und neuesten Zeit begegnen, sind uns der Sache nach zumeist aus den vorangehenden Darlegungen bekannt; die meisten Erklärer der Neuzeit stehen auf den Schultern der alten bzw. mittelalterlichen Ausleger. Alles Detail namhaft zu machen, würde uns zu weit führen. Bis zum Jahr 1870 sind wir ziemlich orientiert durch die Zusammenstellungen bei Brentano und Kampe; es empfiehlt sich also, den Schwerpunkt auf die wichtigsten neuesten Erklärungsversuche zu legen, um dadurch den

20) vgl. Windelband a. a. O. S. 386.

geschichtlichen Teil bei den genannten Autoren nach dem neuesten Stand in etwa zu ergänzen[1]). Bei Durchführung dieser Aufgabe können wir mehrere Gruppen von Erklärern unterscheiden; so treffen sich Brentano, Rolfes, Hicks und Andres bewusst oder unbewusst der Hauptsache nach in einer Erklärung, die wir schon bei Thomas von Aquin klar formuliert fanden. Kampe und Michaelis schliessen sich Trendelenburg an. Die übrigen, mehr oder weniger einzelstehenden Erklärungen mögen einen Abschnitt für sich bilden.

§ 12. Brentano und sein Kreis.

1. Brentano: Brentano bekennt sich in seiner ausführlichen Monographie über unser Problem ausdrücklich zu den Grundzügen der thomistischen Erklärung, mit der er auch die Dreiteilung in der Terminologie gemeinsam hat: νοῦς δυνάμει, welcher νοῦς ἐνεργείᾳ wird, νοῦς ποιητικός. νοῦς παθητικός (= Phantasie). Seine nähere Erklärung ist folgende: der Eine intellektuelle Teil der Seele gliedert sich in 2 Zweige, in den potentiellen und den wirkenden Nus; der potentielle ist geistig, unsterblich, keine Substanz, sondern ein Akzidens des intellektuellen Teils überhaupt[2]); seine Aufgabe ist, leidend die Noeta aufzunehmen[3]), d. h. die Noeta wirken auf ihn ein; dadurch wird er νοῦς ἐνεργείᾳ. Damit aber die νοητὰ ἔνυλα auf den potentiellen Nus wirken können, müssen sie beleuchtet werden. Diese Arbeit leistet der νοῦς ποιητικός; er ist eine bewusstlos wirkende Kraft des geistigen Teils unserer Seele, die zunächst dem sensitiven Teil der Seele zugewandt ist und ihm den nötigen Impuls zur Einwirkung auf den νοῦς δυνάμει gibt und so die eigentliche bewirkende Ursache unseres Denkens wird; er ist das Licht, welches die Phantasmen erleuchtend das Gedankliche im Sinnlichen für das Auge des Geistes erkennbar macht[4]); auch er ist keine Substanz, sondern eine ἕξις[5]). Der παθητικός νοῦς steht unter dem νοῦς δυνάμει; er ist die Phantasie, welche als sinnliches Vermögen nicht an der ἀπάθεια des aufnehmenden Verstandes teil hat[6]); dass die Phan-

1) Leider konnte ich 2 Abhandlungen trotz wiederholter Bemühungen nicht erreichen: R. Boppa, La dottrina dell intelletto in Aristotele. Torino 1896 und W. A. Hammond, The significance of the creative reason in Aristotles philosophy (Philos. Review Bd. XI (1902) S. 238 ff.). — 2) vgl. Brentano S. 143; 163. — 3) ebd. 165. — 4) ebd. 180. — 5) ebd. 30 f.; 143. — 6) ebd. 208.

tasie, obgleich dem sensitiven Teil angehörend „Nus“ genannt wird, hat nach Brentano nichts Auffallendes an sich; in H.[7]) nenne A. ja auch die Wahrnehmung „νοῦς“; ferner rechne er ihre Tätigkeit in ψ 427 b 27 zum νοεῖν; er nenne sie ψ 433 a 9 νοῦς und eine Art νόησις[8]).

2. Rolfes: Als ausgesprochener Anhänger der thomistischen Interpretation tritt uns auch Rolfes in „Des Aristoteles Schrift über die Seele“ entgegen. Er spricht darin auch sein Bedauern aus, dass kein einigermassen durch Autoritäten gesicherter Sinn in unserer Frage vorhanden sei[9]).

Wie Thomas unterscheidet auch er 3 Arten von Nus: einen νοῦς παθητικός (niedere Seele), νοῦς δυνάμει, νοῦς ποιητικός; auch er hält unentwegt an der Einheit des Seelenlebens fest. Im Einzelnen erklärt er: der νοῦς παθητικός kann nur die sinnliche Seele mit Einschluss der Phantasie darstellen, also die Kräfte, welche bis zum Kap. 4 des 3. Buchs behandelt wurden[10]). S. 184 bestimmt er ihn noch etwas anders: er ist die Phantasie, insofern sie mit der Denkkraft verbunden ist und dieser hilft, das διανοεῖσθαι, jene nur im irdischen Leben vorkommende Verstandestätigkeit zu bewerkstelligen; diese vollzieht sich nämlich nie ohne Phantasiebilder. Der νοῦς ποιητικός ist die Kraft, welche die Objekte aktuell intelligibel macht, indem er die sinnlichen Vorstellungen zu intelligiblen erhebt. Das aktive Prinzip in der Seele muss einem Licht gleich auf die Sinnenbilder wirken, um sie für das Geistesauge, den aufnehmenden Verstand sichtbar zu machen[11]). Der aufnehmende Verstand ist das potienzielle Prinzip, welches erst zur wirklichen Erkenntnis geführt werden muss; er gleicht einer leeren Tafel, die beschrieben werden soll; ist dies geschehen, dann ist er νοῦς ἐντελεχείᾳ sive ἐνεργείᾳ.

In seinem Schlussurteil[12]) sagt Rolfes selbst, dass damit nicht jedes Rätsel gelöst sei; A. habe sich begnügt, die Richtung zu bezeichnen, in welcher die Lösung des Problems der Erkenntnis zu suchen sei; die Lösung selbst gebe er nicht und vielleicht gehe sie überhaupt über menschliche Kräfte hinaus.

3. Hicks: Mit den beiden eben genannten Erklärern verbindet

7) 1143 b 4. — 8) Brentano 209; Hertling S. 174 nennt einen weiteren Beleg aus der Tiergeschichte: 610 b 20. — 9) S. 179. — 10) ebd. S. 183. — 11) ebd. S. 178. — 12) ebd. S. 178 f.

die sachliche Übereinstimmung auch Hicks, wenn wir auch bei ihm nicht gut annehmen können, dass er sich in Abhängigkeit von Thomas befindet[13]); dass er den νοῦς παθητικός mit dem νοῦς, der alles wird, identifiziert[14]), ist etwas Sekundäres. Die Aufgabe des empfangenden Nus ist nach ihm die Aufnahme der Formen[15]), der quiddities, universals, forms, essences[16]), aus der imagination[17]); insofern ist er intellekt which can be affected[18]). Während nun beim Wahrnehmenden der Übergang von der Potenz zum Akt spontan sich vollzieht[19]), müssen wir im Nusleben einen wirkenden Nus postulieren; denn die intelligiblen Formen sind im sensiblen Material eingeschlossen; erst wenn sie zu reinen Formen gemacht sind, können sie auf den empfangenden Nus wirken; diese Umwandlung vollzieht der intellectus agens, von dem wir allerdings keine Erfahrung haben, den wir nur postulieren[20]). Dieser wirkende Nus ist immer aktuell[21]), er denkt immer[22]), er ist ewig und unsterblich[23]), während der empfangende Nus untergeht, wenn das Individuum, in welchem er ist, vernichtet wird[24]).

Zur ganzen Frage bemerkt Hicks[25]): wenn auch dem wahrnehmenden Vermögen gegenüber der Intellekt als eine Einheit auftritt, die kein körperliches Organ für ihre Funktionen benötigt, so wird doch durch das Postulat des intellectus agens die Einheit des Intellekts tatsächlich gesprengt.

4. Andres. Thomistisch denkt über unsere Frage auch Andres; er hat seine Anschauungen niedergelegt in seiner Dissertation und in weiterer Ausführung in seiner „Nuslehre". Auch er kennt einen νοῦς παθητικός (ungefähr = Phantasie), einen νοῦς δυνάμει und ποιητικός. Der νοῦς παθητικός macht aus dem durch die Wahrnehmung gewonnenen Material die Allgemeinvorstellungen[26]); er gehört, wie das Wahrnehmende, der niederen Seele an und ist mit dem Leib verbunden[27]); er ist zwar vergänglich, aber durch ihn wird doch auch der eigentliche Nus vom Leib abhängig, insofern er nicht ohne Allgemeinvorstellungen denken kann[28]). Über die Allgemeinvorstellungen, deren Prinzip der νοῦς παθητικός ist, kommt der νοῦς ποιη-

13) vgl. Hicks LXV[4]. — 14) Hicks S. 509. — 15) ebd. S. LXII. — 16) LXI ff. — 17) 501. — 18) 137. — 19) LXIII. — 20) LXIII. — 21) 502. — 22) 505. — 23) 506. — 24) 509. — 25) LXIII. — 26) Diss. 54. — 27) ebd. 52. — 28) ebd. 54.

τικός; er macht das potenziell Intelligible, das als solches in der Allgemeinvorstellung ist, aktuell intelligibel; nur ein solches kann die potenzielle Vernunft zu einer aktuell denkenden machen [29]); näherhin geht der Prozess nach Andres so vor sich [30]): die Tätigkeit des νοῦς ποιητικός lässt die Vorstellung unverändert und schaut in ihr das darin verhüllte Intelligible, den Begriff; die geschaute Form nimmt nunmehr der potenzielle Nus auf und wird dadurch νοῦς ἐνεργείᾳ.

Andres empfindet selbst das Gezwungene an dieser Erklärung; er bringt dies auch unverhohlen zum Ausdruck, wenn er schreibt [31]): es ist dem Aristoteles nicht gelungen, die an Plato getadelte Zerreissung der Seele vollkommen zu überwinden.

Die Erklärungen dieser ersten Gruppe haben das für sich, dass sie sich eng an den aristot. Text halten; sie haben darin recht gesehen, dass sie den δυνάμει νοῦς im Gebiet des rein Geistigen beliessen. Ihr Spezifikum ist: der wirkende Nus beleuchtet die Objekte, sodass sie auf den empfangenden einwirken können, und zwar kann diese Beleuchtung wohl nur — und Brentano sagt es ausdrücklich — eine unbewusste sein. Aber das ist doch nicht annehmbar bei einem Nus, der nach des A. Worten τῇ οὐσίᾳ ἐνέργεια sein soll. Sodann beruht das Fundament dieser Erklärung auf einer Subreption: die Noeta in den Phantasmata sollen nicht auf den empfangenden Nus wirken können, da nichts Körperliches auf etwas Geistiges wirken könne. Dagegen kann man aber einwerfen, dass doch schon im einfachsten Wahrnehmungsakt das Materielle abgestreift wird. Konsequent müssten die Erklärer auch schon für diesen Akt ein besonderes ποιητικόν postulieren.

§ 13. Trendelenburg, Kampe, Michaelis.

1. Trendelenburg: Während die bisher genannten Erklärer den aufnehmenden Verstand immer zum höheren Teil der Seele rechneten, tritt uns in Trendelenburg ein Hauptvertreter einer anderen Auffassung entgegen. Wir finden über seine Erklärung Anhaltspunkte in seinem Kommentar zu ψ (1. und 2. Aufl.). Brentano [1]) und Kampe [2]) handelten schon über sie.

Dass Trendelenburg nur die Zweiteilung in νοῦς παθητικός

29) ebd. S. 56. — 30) ebd. S. 58 f. — 31) Nuslehre S. 12. — 1) S. 29 f. — 2) S. 283.

und ποιητικός kennt, ist nicht das Besondere, sondern die Eigentümlichkeit besteht darin, dass er den νοῦς παθητικός[3]) unter die Sphäre des eigentlichen Nus herabsetzt, wenn er ihn bestimmt als omnes illas, quae praecedunt (sc. νῷ ποιητικῷ) facultates, in unum quasi nodum collectas, m. a. W. er ist ihm eine zusammfassende Benennung für sensus und imaginatio, quae a rebus . . . afficiuntur et occupantur[4]). In der Bestimmung des νοῦς ποιητικός nähert sich Trendelenburg den vorausgehenden Erklärern; er rechnet ihn wie sie zur menschlichen Natur[5]); er ist ihm nicht einer für alle, wenn er auch in seiner Tätigkeit gottverwandt ist; diese Tätigkeit aber ist: agere ad perfectionem νοῦν παθητικόν d. h. das durch den letzteren geschaffene Material dem Künstler gleich zu gestalten, in diesem Material die letzten Einheiten zu erfassen[6]).

2. Kampe: Fast ganz mit Trendelenburg geht Kampe. Auch er hat die Zweiteilung. Seine Erklärung ist kurz folgende: der νοῦς ποιητικός[7]) bringt in der Seele an den Tag, was in und mit der Vorstellung in die Seele eingetreten ist (offenbar das Begriffliche). Vom νοῦς παθητικός, vom empfangenden Nus, sagt er[8]): die Dinge beschreiben ihn; näherhin wird er beschrieben von den in den äusseren Sinnen „präparierten Formsekreten"; er[9]) umfasst das gesamte Gebiet der sinnlichen Erkenntnis: Wahrnehmung, Erinnerung, Vorstellung und dringt mit dem Vermögen, die Vorstellungen zu verbinden, bis nahe an das Niveau des tätigen Nus heran. Die Stellung des νοῦς παθητικός in der Seele charakterisiert der Ausspruch[10]): das zentrale Organ der wahrnehmenden Seele als Organ der inneren Erscheinungen oder die wahrnehmende Seele selbst, soweit sie in dieser Hinsicht mit dem „Organ der Mitte" zusammenfällt, und der leidende Nus sind ein und dasselbe.

3. Michaelis: An Trendelenburg und Kampe klingt die Erklärung Michaelis' an[11]). Auch er kennt nur eine zweifache Teilung: νοῦς δυνάμει sive παθητικός und νοῦς ποιητικός. Interessant sind seine einleitenden Bemerkungen: die menschliche Seele ist für Aristoteles an den Leib gebunden als die höchste sublunarische Form;

3) = der Nus, der alles wird = v. παθη (Schluss des Kap. 5.) — 4) vgl. Kom.² 405 ff. — 5) Kom.¹ 492. — 6) vgl. Kom.¹ S. 493 ff. — 7) 318 f. — 8) S. 319 f. — 9) ebd. — 10) S. 321. — 11) In: „Zur aristot. Lehre vom Nus". Prg. Neustrelitz 1888.

aber in ihr kennt Aristoteles einen Teil, welcher dem Reich des ewigen Seins angehört[12]). Ihn führt er von aussen in die Seele herein[13]); aber dieser Eintritt unterbricht die immanente Entwicklung; der Nus bildet ein heterogenes Element in der Seele[12]). Den νοῦς παθητικός bespricht Michaelis mehr nach dem, was er in sich begreift; dieser Inhalt ist[14]) das im Wahrnehmen und Vorstellen von ihm selbst erzeugte Denkmaterial d. h. jene Wahrnehmungen bzw. Vorstellungen, von denen sich gezeigt hat, dass in ihnen die menschliche Seele sich bereits über das Vereinzelte zu einem, wenn auch noch nicht von der Sinnlichkeit ganz fernen Allgemeinen erhoben hat. Als νοῦς ποιητικός[15]) aber wird der Nus angesprochen, der „das bewegende und durch die Bewegung zur Wirklichkeit des wesentlichen Gedankens gelangende Prinzip" ist. — Wenn ich Michaelis recht verstehe, will er sagen; in unserer Seele wird durch Wahrnehmung, Vorstellung und Phantasietätigkeit ein Fond geschaffen, aus welchem der schöpferische Nus das rein Begriffliche herausliest. —

Erfüllen die eben dargelegten Erklärungen alle Anforderungen, welche durch den aristot. Text gestellt werden? — Ich glaube nicht; denn diese Erklärungen werden dem Text nicht gerecht; denn der Nus des Kap. 4 wird in die niedere Sphäre herabgerückt, in welcher ihm Eigenschaften und Tätigkeiten zukommen, welche im Widerspruch stehen mit den Angaben des Kap. 4.

§ 14. Vereinzelte Erklärungen.

1. Überweg: Nach Überweg[1]) ist in der menschlichen Seele ein νοῦς παθητικός, ein Formempfangendes, eine tabula rasa; aus den Worten des Kap. 5 konstruiert er die Gleichung: ὕλη = νοῦς δυνάμει = νοῦς τῷ πάντα γίγνεσθαι = παθητικὸς νοῦς. — Der νοῦς ποιητικός ist das formgebende Prinzip; er ist das Denkbare, sofern es immateriell und ebendarum nach aristot. Lehre zugleich auch denkend, also sich selbst denkender Nus ist; er wirkt (direkt oder vermöge desjenigen von ihm stammenden Noeton, welches den materiellen Dingen als Wesen, Gesetz u. s. w. innewohnt) auf die Vernunftanlage in uns ein und erhebt die potenziell in ihr liegenden Gedanken zu aktuellen. Ein Analogon dazu ist das Licht: die physischen Potenzen

12) S. 5. — 13) S. 3. — 14) S. 15. — 15) S. 15. — 1) I 225 f.

zu Farbenempfindungen werden durch die Einwirkung des Lichtes zur Aktualität erhoben. Zusammenfassend meint Überweg wie sich der wirkende Verstand einerseits zur individuellen Substanz, andrerseits zur Gottheit verhalte, werde nicht klar; es bleibe für eine mehr naturalistische und pantheistische und für eine mehr spiritualistische und theistische Deutung ein gewisser Spielraum frei; keine lasse sich konsequent durchführen, ohne nach anderen Seiten hin aristotelischen Lehren zu widerstreiten.

2. Weissenfels: Aus der anregenden Abhandlung von Weissenfels interessieren uns zunächst seine allgemeinen Bemerkungen über die aristot. Thesen: A. habe seine Nuslehre als ein teures Erbstück überkommen, doch passe sie nicht in die Grundzüge seiner Philosophie[2]); infirmo fundamento omnis illa disputatio nititur[3]); subtilius quam dilucidius dicta sunt[4]). Im Einzelnen redet W.[5]) von einem νοῦς παθητικός und ποιητικός, intellectus agens und patiens, die er aber lieber intellectus recipiens und formans sive fingens nennen möchte. Entscheidend für die Auffassung von W. ist der Satz S. 14: bipartita illa cogitandi facultas, quam ad duplicem animae cogitantis naturam significandam duobus nominibus putamus notatam esse, una eademque est . . . . notione tantum differunt. Der Eine Nus, als νοῦς παθητικός[6]) betrachtet, recipit rerum formas, induit eas, dignitatem suam quasi deposuit nihil curans, ut principatum obtineat — Quatenus vero rebus ipsis superior est . . . ποιητικός vocatur; nam cogitando eas procreat; wirklich seien ja nur die einzelnen Dinge; die Begriffe haben nur Existenz durch und in dem denkenden Verstand: procreatae sunt a mente[7]). Den Begriff „schaffen“ sucht W. dem Verständnis näher zu rücken: wie die Farben durch Hinzutreten des Lichtes erst leuchtende Farben werden, so werde auch das potentielle Noeton durch die Arbeit des wirkenden Verstandes ein wirkliches Noeton[8]) . . . . So oft wir denken, können wir das nicht mit dem leidenden Verstand allein, dieser brauche die Hilfe des wirkenden; das sei so zu verstehen: intellectus agens summas cogitandi leges, quas necessario etiam nescii in cogitando sequimur quaeque adeo certae sunt, ut eas ne in dubium quidem vocare possis nisi ipsis adhibitis, ut provinciam accipit, ad quas materia cogitandi ab

2) S. 6. — 3) S. 12. — 4) S. 14. — 5) S. 13[1]. — 6) S. 14. — 7) S. 23. — 8) S. 18.

intellectu patienti oblata referenda est[9]). Dieser Auffassung entspricht es ganz, wenn W. sagt, der „wirkende“ Verstand denke immer[10]). — Über das Schicksal der beiden Denkvermögen äussert sich W. so: der eine Teil lebe, wenn er sich aus den Banden des Körpers losgemacht habe, ewig fort, der andere aber gehe mit dem Körper unter; aber diese Lehre stehe im Widerspruch mit den psychologischen Grundsätzen, die der Philosoph in den beiden ersten Büchern über die Seele dargelegt habe[11]). Überhaupt hätte A., das ist der Schlussgedanke bei W., seine Lehre von der doppelten Vernunft klarer formulieren können, wenn er schon die neuerdings errungene Unterscheidung zwischen apriorischer und aposteriorischer Erkenntnis gekannt hätte; A. habe diese grosse Unterscheidung nur vorausgeahnt[12]).

3. Bullinger: Bullinger legt den Nachdruck auf die Einheit des Nuslebens; er hat seine Erklärung in mehreren sarkastisch gehaltenen Schriften niedergelegt. Ich lege für die Analyse seiner Auffassung das Dillinger Progr. (1882) zu Grunde. Darin kennt er einen Nus, der alles wird (ν. παθητικός) und einen νοῦς ποιητικός, während er Brentano angreift, der unberechtigterweise den ν. παθητικός (Schluss des Kap. 5) der Phantasie gleichsetze. Näherhin führt Bullinger aus: die beiden Unterschiede[13]), von denen A. zu Beginn des 5. Kap. spricht, sind Momente, die sich in dem Prozess der akzidentellen Selbstverwirklichung des Einen, substanziellen Nus, der von aussen in den Menschen kommt[14]), ergeben; also nicht zwei verschiedene Noes führt uns A. hier vor, sondern es ist eine einzige οὐσία, die uns in 2 Ausprägungen entgegentritt. Im 4. Kap. wird sie vorwiegend nach der Rezeptivität ihrer Funktionen geschildert. Aber in ihr ist noch eine andere Seite; sie selbst ist es, welche die Gedanken in sich setzt, der Nus beschreibt die leere Schreibtafel, die er selbst ist, selbst; er selbst macht sich in geistiger Weise zu allen Dingen, er als „tätiger“ setzt die wirklichen Gedanken in seinen „compagnon“. Über die Dauer und die Voraussetzungen des Tätigseins sagt Bullinger[15]): der ν. ποιητικός ist dem A. eine zuständliche Beschaffenheit, welche, wenn die Bedingungen gegeben sind, jeden Augenblick wirken kann, aber tatsächlich nicht immer wirkt, es ist hier gerade, wie mit dem Licht: sind keine Farben da, dann

9) vgl. S. 19 und 29. — 10) S. 18. — 11) S. 14 und 25. — 12) S. 30. — 13) S. 34. — 14) S. 32. — 15) S. 31.

kann auch das Licht nach A. keine Farben machen. Auch beim Nus setzt die Betätigung eine entsprechende physische Entwicklung und die dadurch bedingte Betätigung untergeordneter physischer Energien voraus. Die Eigenschaften des Einen Nus bestimmt Bullinger also[16]: er ist leidlos, unvermischt mit dem Körper, trennbar vom Körper, ewig und unsterblich. Diese Eigenschaften dürfen ihm jedoch nicht als empfangendem beigelegt werden, denn „der empfangende" existiert nicht substantiell, sondern nur akzidentell; wenn wir dann sagen, der Empfangende ist korruptibel, so ist das nur akzidentell, nicht substantiell gemeint. — Ohne Zweifel hat Bullinger den Gedanken richtig erfasst, dass der „wirkende Nus" das Sein der Noeta in dem „empfangenden" direkt bedingt; doch hüllen sich seine Ausführungen in eine gewisse Dunkelheit.

4. Siebeck: Eigenartig klingt Siebecks Erklärung; wir begegneten gewissen Motiven seiner Erklärung schon im Altertum. Manches mutet uns platonisch an. Der ν. παθητικός[17]) besteht nach Siebeck darin, dass die Begriffe, die beim aktuellen Denken im Bewusstsein aufleuchten, auch ausserhalb dieses aktiven Verhaltens als unbewusste Inhalte in der Seele vorhanden sind. Dieses Leidende wird postuliert, weil ein Wirkendes nicht ohne ein Wechselverhältnis zu einem Leidenden gedacht werden kann. Der νοῦς ποιητικός[19]), der aktive Geist, der ν. ἀπαθής, macht die im Inhalt der Vernunft liegenden Begriffe durch eine Art innere Bestrahlung im Bewusstsein gegenständlich und ermöglicht damit ihre Synthesis im Denken. Zur ganzen Frage meint Siebeck[19]): es unterliegt keinem Zweifel, dass mit dieser Lehre . . . der bisher streng festgehaltene genetische Charakter der aristotelischen Anthropologie in die Brüche geht; der Philosoph wird hier mit Bewusstsein dualistisch; unter dem Eindruck der Unvergleichbarkeit des Denkens mit den organischen Funktionen des Seelenlebens statuiert er zwischen beiden Gebieten eine Kluft.

5. Aicher: An Siebecks Auffassung klingt Aichers Erklärung an. Er behandelt bei Darstellung der Erkenntnistheorie des A. auch das Problem vom ν. ποιητικός und παθητικός. Auch er kennt nur eine Zweiteilung. Seine Erklärung ist folgende[80]): So sehr A. die Verschiedenheit des ν. ποιη. und παθη. betont, dass sie ὑποκειμένῳ

16) vgl. S. 37 f. — 17) vgl. Siebeck, Aristoteles S. 82. — 18) vgl. ebd.; vgl. auch Geschichte der Psycholog. I 2, 67 ff. — 19) Aristot. S. 83. — 20) S. 19.

εἷς sind, wird wohl festgehalten werden müssen. Philoponus scheint darin recht zu haben, dass er den Unterschied in die verschiedenartige Tätigkeit des Einen Nus setzt. Der ν. παθητικός scheint nun die Vernunft, das Denken, zu sein, sofern es die Noeta aus dem Sinnlichgegebenen aufnimmt — natürlich ist er vergänglich, da ja die in der Aufnahme bestehende Beziehung aufhört[21]). — Der ποιητικός νοῦς[22]) bringt die Noeta zum Bewusstsein oder vielmehr: er ist das aktuelle Bewusstsein der vorher nur der Möglichkeit nach in ihm als dem ν. παθητικός vorhandenen intelligiblen Formen. Aicher glaubt den Unterschied durch den des Selbstbewusstseins bezw. des Bewusstseins charakterisieren zu können; das letztere sei etwas Leidendes, sofern es nur in Beziehung auf ein Objekt existieren könne, das erstere sei unabhängig vom Objekt und doch nicht ohne Objekt; denn ohne Bewusstsein gebe es kein Selbstbewusstsein; das individuelle Selbstbewusstsein müsse vielmehr in dem einzelnen erst durch das Objekt gewissermassen zur Aktualität geführt werden. Er meint jedoch zum Schluss[23]): eine befriedigende Lösung dieser schwierigen Frage habe, wie es scheine, noch niemand gegeben. Soviel aber glaubt er als sicher herausstellen zu können: der menschliche Nus bildet das Mittelglied zwischen der noch mit Materie behafteten und der völlig stofflosen absoluten Form.

6. Bokownew: Bokownew nimmt folgenden Satz zum Ausgangspunkt: wir müssen fragen: was sagt uns A. als Rationalist und was als Empirist? — Von hier aus gewinnt er folgende Lösung: der Rationalist A. sagt: der ν. παθητικός[24]) ist das absolut Unindividualisierte, was den Menschen zum Denken befähigt, die Denkanlage; alle Erkenntnis liegt in uns schon parat; die Körperdinge können keine Einwirkung auf unsern Verstand ausüben. Der ν. ποιητικός ist dann die tätige Kraft, der Anstoss für die Erzeugung der Formen, er ruft die im ν. παθητικός schlummernden Möglichkeiten ins Leben, indem er auf jenen wirkt; von aussen kommt gar nichts; alles ist ja schon in mir, es braucht nur entwickelt zu werden. Der ν. ποιητικός ist eine leidlose, geistige Substanz, dem Wesen nach identisch mit dem göttlichen Geist, aber in der Seele als ein Teil des Göttlichen: von der übrigen Seele ist er substantiell geschieden; er tritt

21) S. 20. — 22) S. 19. — 23) S. 20. — 24) Bokownew a.. a. O. S. 504 f.

von aussen in die Seele herein und unterbricht damit die immanente Entwicklung [25]).

A., der Empirist, sagt [26]): aus den Sinneswahrnehmungen, aus der Gesamtheit der Phantasmen entspringen dem Nus die Dinge bezw. ihr Wesen; das Denken ist ein Leiden; der Inhalt des Nus ist ein Produkt der Sinnlichkeit; der ν. παθητικός ist daher etwa als die Gesamtheit der αἰσθήματα und φαντάσματα anzusehn, durch welche dem ποιητικὸς νοῦς als dem alleinigen Nus, das wahre Wesen der Dinge zugeführt wird.

Die Brücke [27]) zwischen diesen beiden Wegen des Rationalisten und Empiristen stellt nach Bokownew der ν. παθητικός dar, der aber in dieser Vermittlungsrolle ein „lebensunfähiges Zwittergeschöpf" sei, eben weil er für den Rationalisten A. eine andere Bedeutung habe als für den Empiristen [28]). Wenn, so schliesst Bokownew, die Verbindung der beiden Wege dem A. gelungen wäre, so hätte er den Gegensatz zwischen Rationalismus und Empirismus überwunden; aber der Versuch sei gescheitert; das Ganze [29]) stelle einen Kompromiss dar zwischen platonischem Rationalismus und sophistischem Empirismus.

Anhang: Wie Hertling über unser Problem denkt, lässt sich aus seinen unbestimmten Angaben kaum entnehmen. Vielleicht verzichtet er, der aristot. Lehre „in der Nacherzählung mehr Klarheit zu verleihen als ihr der Philosoph selbst zu geben vermocht hat." Hertling definiert in „Materie und Form bei A." den ν. παθητικός als etwas [30]), das nicht zum intellektuellen Seelenteil gehört; er ist ihm der Inbegriff der erkennenden Funktionen des sensitiven Teils [31]). Er fügt allerdings bei, A. hätte besser diesen missdeutigen Ausdruck vermieden [32]). Die Frage nach dem werdenden und wirkenden Nus in Kap. 5 löst er so [32]): mit Kap. 5 führt A. seine Auffassung des Werdens überhaupt, welches sich vollzieht auf Grund eines wirkenden und eines leidenden Elements, auch in die Seele ein und will sie angewandt wissen auf das Zustandekommen der Gedanken; so haben wir in uns einen leidenden Nus, wir brauchen aber dann auch einen wirkenden. Jetzt bieten sich 2 Möglichkeiten: der wirkende könnte sein: wirklicher, denkender Verstand, der aber einer vom Menschen

25) ebd. 497. — 26) 506. — 27) vgl. 506 ff. — 28) 509. — 29) 510. — 30) S. 174. — 31) S. 176. — 32) S. 171 f.

verschiedenen geistigen Substanz angehöre, die auf Grund eines ihr immanenten Prinzips selbst denke und ausserdem im Menschen die Gedanken bewirke, oder — und das bejaht Hertling — er gehöre mit zum Menschen und dann sei er eine Kraft des intellektiven Seelenteils, durch welche er diejenigen Gedanken erzeuge, welche er nach einer andern Seite desselben, in dem aufnehmenden oder möglichen Verstand, selbst empfange.

Unser Gang durch die Geschichte zeigte uns die grösste Uneinigkeit der Erklärer. Fast möchten wir uns Brentanos Worte aneignen[33]: „Wenn jemand auf die Verschiedenheit der Richtungen blickt, in welche hier die scharfsinnigsten Erklärer auseinandergingen und zugleich kaum einen einzigen zu einem befriedigenden Ergebnis gelangen sieht, dann dürfte er wohl einem neuen Versuch als einem solchen, der Unmögliches erstrebt, seine Teilnahme versagen". — Hat vielleicht Vergil doch Recht, wenn er in Dantes Purgatorio klagend tröstet[34]:

„Schon oft rang Sehnsucht fruchtlos nach Erkenntnis
Doch sie erstrebte ein Unmögliches,
Und Ohnmacht war des kühnen Anfang Endnis!
An Plato denk ich, Aristoteles und andere noch"?

Eine Zusammenfassung der Hauptlinien, welche uns im Verlauf der Darstellung begegneten, ist nicht mehr nötig, da sie schon innerhalb der einzelnen Kapitel genügend herausgestellt wurden. Dass keine Erklärung befriedigte, beweist schon die Tatsache, dass jede ersetzt wurde. Gewiss, fast jede Erklärung geht von aristot. Aussprüchen aus; jede konnte und kann aber — das lehren alle dargestellten Auffassungen — ihre Position nur behaupten durch einseitige Betonung des einen oder andern aristot. Wortes; aber gerade dieser Umstand machte unsern Gang durch die Geschichte der Erklärungen wertvoll; er machte uns auf die verschiedenen Momente aufmerksam, die unser Problem in sich schliesst. Dadurch wurde uns eine breite Basis für einen Lösungsversuch geschaffen. Die Richtung, in der er sich bewegen wird, mag auf Grund der bisherigen Bearbeitung des gesammelten Materials kurz angedeutet werde. Wir

---

33) S. 37. — 34) 3, 43.

müssen 3 Fragen scharf auseinanderhalten: 1. Was bewog A. zur Annahme eines wirkenden und eines empfangenden Nus? 2. Welche Eigenschaften und Tätigkeiten teilt er jedem zu? 3. Welche Gründe leiteten ihn dabei? — Nun scheint mir ein erkenntnistheoretisches bezw. -psychologisches, ein begriffsmetaphysisches und ein theologisches Motiv die aristot. Nuslehre, besonders seine Lehre vom wirkenden und leidenden Nus, zu bestimmen. Nur aus diesen Motiven scheinen mir die aristot. Worte über den Nus befriedigend erklärt werden zu können.

Lebenslauf.

Ich, Hans Kurfess, wurde geboren am 3. Dezember 1889 zu Moosburg O.A. Riedlingen als Sohn des Lehrers Franz Kurfess († 1903) und seiner Ehefrau Maria, geb. Reinhardt. Meine erste Schulbildung erhielt ich von meinem Vater; hernach besuchte ich die Lateinschule in Buchau und Rottenburg. Nach erfolgreich bestandenem Landexamen verbrachte ich vier Jahre am Gymnasium in Ehingen als Zögling des Kgl. Konvikts. Nachdem ich im Sommer 1908 absolviert bezw. das Konkursexamen bestanden hatte, bezog ich mit dem W.S. 1908-9 als Zögling des Kgl. Wilhelmstifts die Universität zu Tübingen. Hier widmete ich mich vor allem philologischen, philosophischen und theologischen Studien unter Leitung der Herren Professoren und Dozenten Adickes, Baur, von Belser, Bihlmeyer, Bohnenberger, von Fischer, von Garbe, Griesinger, Gundermann, Günter, Herzog, A. Koch, W. Koch, von Lange, Maier, von Mess, Noack, Riessler, Sägmüller, Sapper, Schmid, Spitta, Volbach, Wecker. Ihnen allen spreche ich an dieser Stelle für die vielen Anregungen meinen Dank aus, besonders aber Herrn Prof. Dr. Heinrich Maier, dem hochverehrten Förderer meiner philosophischen Studien.